مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي

تأليف

أ.د. محمد الدسوقي

أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول

كلية الشريعة والقانون

والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

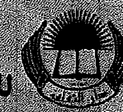
الدكتورة أمينة الجابر

أستاذ مساعد في قسم الفقه والأصول

كلية الشريعة والقانون

والدراسات الإسلامية

جامعة قطر



دار الثقافة

للطباعة والنشر والتوزيع

قطر

اهـــــــداء2004

د.محمد الدسوقي

جامعة القاهرة

مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي

أ.د. محمد الدسوقي

أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول

كلية الشريعة والقانون

والدراسات الأسلامية

جامعة قطر

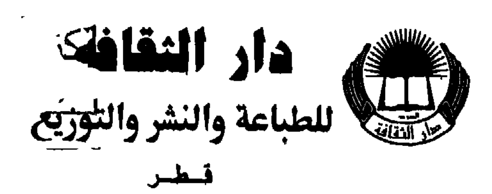
الدكتورة أمينة الجابر

أستاذ مساعد في قسم الفقه والأصول

كلية الشريعة والقانون

والدراسات الأسلامية

جامعة قطر



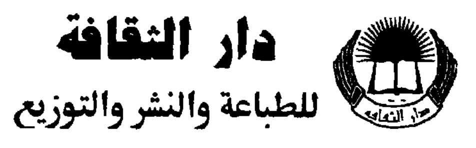
دار الثقافة

للطباعة والنشر والتوزيع

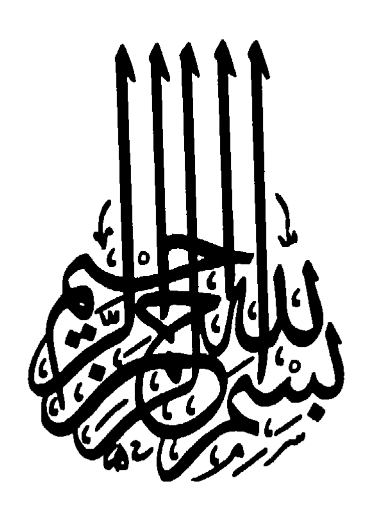
قطر

طبعة جديدة ومنقّحة

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م



تلفون : ٤١٣١٨٠ - ٤١٣٤٧١
ص.ب. : ٣٠٣٢٩ / ١٢٥٩٨ - الدوحة - قطر
فاكس : ٤١٨١٢٠ - س.ت. : ١٦٩٦







بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ .

صدق الله العظيم

سورة التوبة الآية : (١٢٢)







مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد فقد صدرت الطبعة الأولى من «مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي»، وفق منهج يقوم على عشرة فصول، عرض كل فصل منها لموضوع يتعلق بالفقه وتاريخه. وهذه الطبعة الثانية يختلف منهجها عن تلك الطبعة، فهو يتركب من ثلاثة أبواب، يشتمل كل منها على عدة فصول.

أما الباب الأول فقد عقد للحديث عن الشريعة والفقه وهو مقسم إلى فصلين: عرف الفصل الأول بالشريعة، وكانت الطبعة الأولى قد أشارت إلى معنى الشريعة والفرق بينها وبين الدين دون تفصيل القول بعض التفصيل فيما تنفرد به الشريعة من خصائص ومميزات، ومن ثم أفرد هذا الفصل لبيان مفهوم الشريعة وخصائصها ومقاصدها، فهي مصدر الفقه، والوقوف على هذا المفهوم وما يتعلق به من خصائص ومقاصد ضرورة علمية لمن يدرس تاريخ الفقه.

وتناول الفصل الثاني من الباب الأول بعض المبادىء العامة عن دلالة الفقه ومجاله وخصائصه وأقسامه والعلاقة بينه وبين الشريعة.

وعقد الباب الثاني للحديث عن تاريخ الفقه، منذ عصر البعثة وحتى الآن، وهو مكون من ستة فصول: عرض كل فصل منها لدور أو مرحلة من مراحل تاريخ الفقه وتطوره.

وخصص الباب الثالث للكلام عن مصادر الفقه وأصالته وأهم المؤلفات فيه. وهذا الباب ينقسم ثلاثة فصول: في الفصل الأول تعريف موجز عن مصادر الفقه ونظرياته وقواعده وطائفة من مصطلحاته. وفي الفصل الثاني دراسة عن الفقه الإسلامي وما كان معروفاً قبل الإسلام من قوانين وتشريعات،

كالقانون الروماني والتلمود اليهودي والرد على مزاعم المستشرقين فيما ذهبوا إليه من تأثر الفقه الإسلامي بهذه التشريعات والقوانين.

وعرف الفصل الثالث بأهم المؤلفات الفقهية والأصولية من المذاهب الفقهية.

ولعل هذا المنهج يكون أكثر وفاء بالتعريف بالفقه الإسلامي وبيان مكانته وأهميته وضرورة تطوير مناهج دراسته، حتى يعيش الواقع المعاصر بكل أبعاده ومشكلاته، مؤكداً صلاحية الشريعة للتطبيق الدائم.

والله يتولانا جميعاً بهدايته وتوفيقه.

الدوحة في ١٨ صفر ١٤٢٠هـ

٢ يونيو ١٩٩٩م **المؤلفان**

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبدالله المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحابته أجمعين ومن اتبع ما جاء به إلى يوم الدين.

وبعد، فإن الفقه الإسلامي من العلوم التي تعتز بها الحضارة الإسلامية، فهو الذي يضبط السلوك البشري؛ وفقاً لشريعة الله الخالدة، وبهذا وحده تسعد الإنسانية، وتفوز بخير الدنيا والآخرة.

وهذا الفقه الذي يمثل صرحاً علمياً شاهقاً، بدأ مع بداية الدعوة، واكتملت أصوله ومبادئه الكلية في عصر البعثة، ولحق الرسول الكريم بالرفيق الأعلى بعد أن ترك للأمة ما إن استمسكت به لن تضل بعده أبداً، كتاب الله، وسنة رسولهﷺ.

ومنذ عصر الصحابة وإلى العصر الحاضر عاش الفقه الإسلامي أربعة عشر قرناً، عرف فيها ما عرف من المدارس والمذاهب والمجتهدين والمقلدين، والمؤلفات الموسوعية وغيرها، كما عرف الدراسات المنهجية للاجتهاد واستنباط الأحكام، وهذا الدراسات سبق بها الفكر الإسلامي كل أساطين القانون في العالم، فالكتابة في أصول القانون لم تظهر إلا منذ نحو مائتي عام، على حين عرف هذا الفكر أصول الأحكام مدونة تدويناً علمياً منذ نحو اثني عشر قرناً..

وهذه المقدمة عن التراث الفقهي مدخل تعريفي به، ولكنها ليست دراسة تاريخية بالمعنى التقليدي، كما أنها ليست كتاباً فقهياً يحتوي على طائفة من الفروع في شتى الأبواب، وفي مختلف المذاهب، وليست أيضاً دراسة أصولية تقدم أدلة الأحكام في تفصيل واستيعاب وإنّما هي مزاج من هذا كله، ففيها جانب من التاريخ، وقدر من الدراسة الأصولية، وإشارة أحياناً إلى بعض الفروع الفقهية، ولعلها بهذا تلقي بعض الأضواء حول تراثنا الفقهي، وتؤكد أن هذا

التراث أصيل في مصدره ومناهجه، وأنه آية من آيات العبقرية الإسلامية، وأن على العلماء اليوم أن يضيفوا إلى صرح هذا التراث لبنة جديدة، وينبغي ألا يظلوا عالة على ما خلفه السلف، دون أن يكون لهم دور إبداعي في الاجتهاد والاستنباط..

إن دراسة أي علم أياً كان موضوعه تقتضي دراسة حول هذا العلم، تلم بطرف من تاريخه، وتقف على مصطلحاته ومذاهبه وأشهر أعلامه ومؤلفاته، وبهذا تكون تلك الدراسة على هدى وبصيرة، وتؤتي أكلها طيبة.

وحتى تحقق هذه المقدمة مهمتها في التعريف بتراثنا الفقهي على هذا النحو الذي ألمحنا إليه؛ إشتمل منهجها على عشرة فصول:

أما الفصل الأول: فيعرض لبعض المبادىء العامة حول معنى الفقه والشريعة والعلاقة بينهما، وخصائص الفقه وأقسامه، وأهم شروط البحث فيه.

وعقدنا الفصل الثاني: لتفنيد دعاوى الاستشراق حول تأثر الفقه بروافد أجنبية سواء في مسائله، أو في منهج تدوينه، وأثبت هذا الفصل أن دعاوى الاستشراق لا تنهض على أسس علمية، وأنها لون من الحرب النفسية والفكرية.

وجاء الفصل الثالث: ليتحدث في إجمال عن مصادر الفقه ما اتفق عليه منها وما اختلف فيها، وعن أهمّ نظرياته وقواعده ومصطلحاته.

وخصص الفصل الرابع: لعصر نشأة الفقه، وهو عصر البعثة، وقد جمع هذا الفصل بين الدراسة التاريخية والأصولية، فقد أومأ إلى حالة العالم قبل الإسلام، وعن الدعوة بين مكة والمدينة، ثم أوجز القول في منهج القرآن في تقرير الأحكام، ودعائم التشريع، ومصادر الأحكام في هذا العصر..

وأما الفصل الخامس: فقد درس الفقه في عصر النمو والاتساع، وهو عصر الصحابة والتابعين، وبيَّن أن هذا العصر يعد مرحلة واحدة في تاريخ الفقه، وإن لم تكن سواء في كل المجالات..

ولأن عصر نشأة المذاهب هو العصر الذهبي للاجتهاد، فهو عصر الكمال والنضج والتدوين والتأليف، كان الفصل السادس ليقدم كلمة عامة في عوامل النهضة الفكرية والفقهية، ومظاهر هذه النهضة، واتجاهاتها، وأخيراً تدوين العلوم، وفي مقدمتها تدوين السنة والفقه والأصول والتفسير..

وعَرَّف الفصل السابع: بالمذاهب الفقهية الكبرى ما ظل منها باقياً حتى الآن وما اندثر ولم يكتب له البقاء، وأكد هذا الفصل أن أوجه الاتفاق والالتقاء بين هذه المذاهب أكثر وأقوى من أوجه الاختلاف والافتراق وأن العصبية هي آفة الآفات في تمزيق وحدة الأمة.

وعقدنا الفصل الثامن: للتعريف بكل من الفقه المذهبي والفقه المقارن ومدى الصلة بينهما، ومراحل القوة والضعف فيهما، وأثبتنا في هذا الفصل قرار المجمع الفقهي حول الدعوة المشبوهة لإلغاء المذهبية، وأشرنا إلى خطورة هذه الدعوة، وما يمكن أن يتمخض عنها إذا عرفت طريقها إلى الواقع والتطبيق..

وفي الفصل التاسع: وهو عن تراثنا الفقهي حديث موجز عما كتب الفقهاء في الأصول والفروع والقواعد، وهو حديث لا يعطى حصراً أو استقراء شاملاً، فهذا ما لا سبيل إليه، وإنّما يكتفى بطرف ممّا كُتِب مع الإحالة إلى بعض المصادر الخاصة في هذا..

وكان الفصل العاشر: عن الفقه في العصر الحديث، وقد عرض لأهم عوامل النهضة الفقهية المعاصرة ومظاهرها، والآمال المعقودة عليها حتى تتحرر الأمة من التبعية القانونية لغيرها، وحتى تسلك الطريق الصحيح لقوتها وعزتها في عصر لا يقيم للضعفاء شأناً، وإن زعم الزاعمون أنه عصر الحرية والديمقراطية والكرامة الإنسانية.

ولعل هذه الفصول العشرة بمباحثها تحقق الغاية منها، وهي أن تكون مقدمة أو مدخلاً يُعرِّف القارىء بما لا يعرفه عن تراثنا الفقهي، حتى إذا رغب في دراسة هذا التراث كانت لديه الخلفية الفكرية عنه، فيصل من وراء ما يرغب فيه إلى ما يطمح إليه، ويحرص عليه.

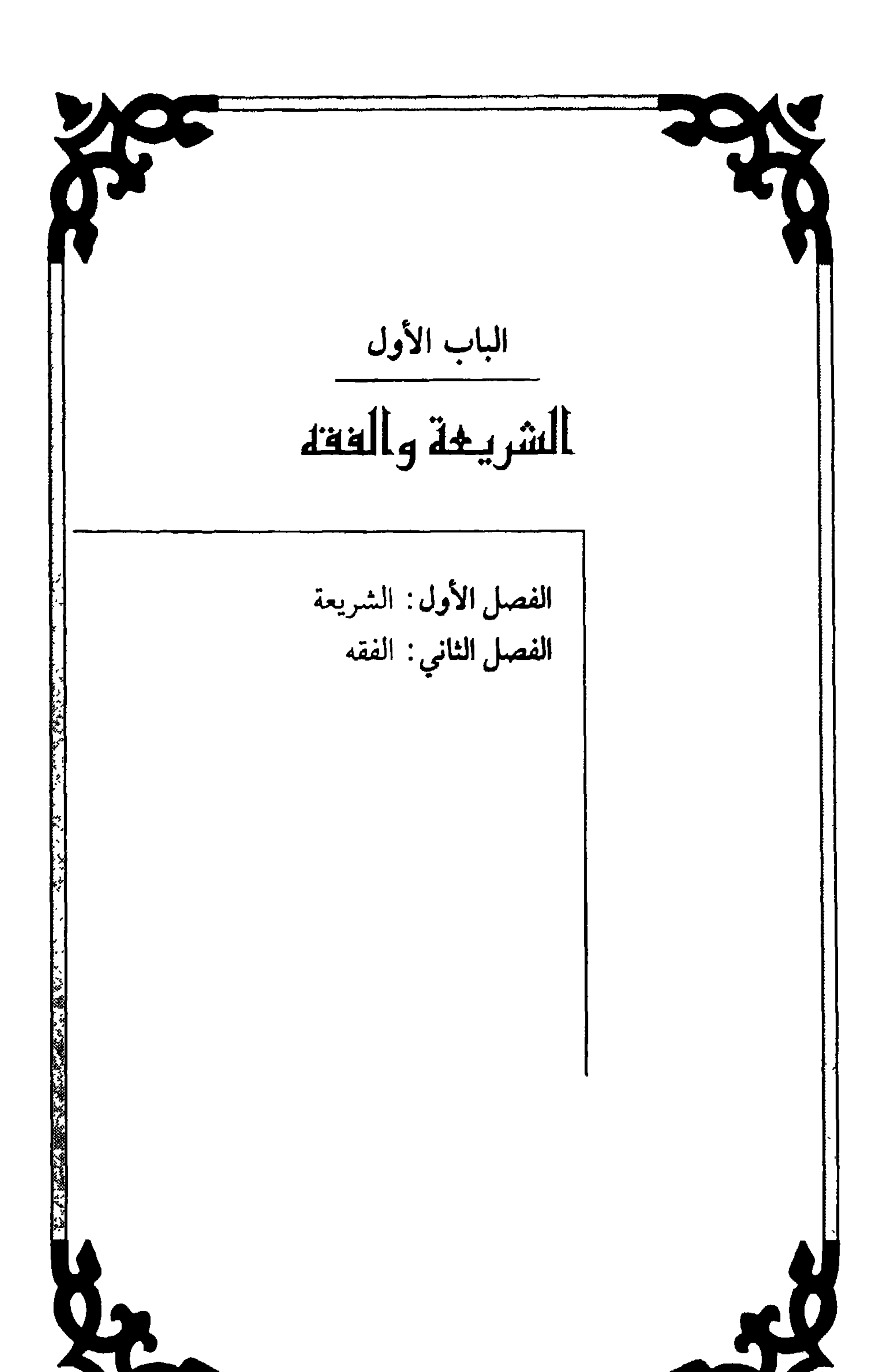
وإذا كان كل عمل بشري لا يسلم من الهنات أو الهفوات، وإذا كان كل امرىء يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا المبعوث رحمة للعالمين، فإننا نطمع أن يعذرنا القارىء الكريم إذا وقف على ما لا يرضيه، فقد بذلنا ما استطعنا، ورجعنا فيما كتبنا إلى كثير من المصادر القديمة والحديثة، وحاولنا أن تكون هذه المقدمة عملاً علمياً نافعاً يخدم الفقه الإسلامي، ويمهد لدراسته، ونطمع أن نكون قد وفقنا فيما حاولنا.

ونظراً لأن قضايا هذه المقدمة متداخلة ومتكاملة كان التكرار في بعض الأفكار والنصوص أحياناً وما يترتب عليه من تكرار بعض الجمل والعبارات، ولا بأس بهذا ما دام الأمر لا يتجاوز حدود الضرورة العلمية، ولا يدخل في باب التكرار المخل أو الممل.

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل..

الدوحة في ٢٤ ذي القعدة ١٤١٠هـ

١٧ يونيه ١٩٩٠ م **المؤلفان**



الباب الأول

الشريعة والفقه





الفصل الأول

الشريعة

تمهيد . .

المبحث الأول: العرب قبل الإسلام

المبحث الثاني: الشريعة مفهومها وخصائصها

المبحث الثالث: مقاصد الشريعة



تمهيد

يقتضي الحديث عن مفهوم الشريعة الإسلامية وخصائصها الإشارة إلى ما كانت عليه العرب قبل الإسلام من عادات وتقاليد سياسية واجتماعية قامت عليها علاقاتهم القانونية حتى يتضح مبلغ الحاجة إلى تشريع ينظم الحياة الإنسانية ويكفل لها الأمن والاستقرار، ويحقق للناس العدالة والمساواة.٠

كذلك نقف على مبلغ ما أقرته الشريعة من عادات العرب وأعرافهم، وأنها من ثم لم تكن هدامة لكل ما كان سائداً في الجاهلية من مفاهيم ومواريث، وإنّما ألغت ما كان مخالفاً للنصوص الشرعية، ومناقضاً لمبدأ الأخوة الإنسانية.

وطوعاً لهذا يتناول الحديث أولاً في مبحث حالة العرب قبل الإسلام، ثم يعرض في مبحث آخر للشريعة وخصائصها، ويتناول في مبحث ثالث مقاصد الشريعة..

«المبحث الأول»

العرب قبل الإسلام

ممّا لا خلاف عليه بين المؤرخين أن العالم قاطبة كان قبل الإسلام في حاجة ماسة إلى من ينير له طريق الخير، ويحول بينه وبين ما تردّى فيه من جهالة وضلالة.

وكانت العرب الذين بعث فيهم خاتم الأنبياء والمرسلين أشد الناس حاجة إلى الإنقاذ والهداية، فقد سادت بينهم عبادة الأصنام والأوثان، وكانوا يأتون المنكرات والموبقات، ويثيرون الحروب والغارات لأتفه الأسباب وأوهى العلل، ولذا اتسمت حياتهم قبل بعثة محمد ﷺ بطابع الاضطراب والتخريب والفساد. وفيما يلي حديث مجمل عام يلقي بعض الضوء على حياة العرب قبل الإسلام من النواحي السياسية والاجتماعية والدينية والقانونية.

الحياة السياسية:

كان العرب من الناحية السياسية قبائل بدوية لا تعرف الاستقرار

والاطمئنان، فهم لا يخضعون لسلطة عامة تتولى شئونهم وتسهر على أمنهم، وإن كانت الحياة في عواصم الجزيرة تختلف بعض الاختلاف عن حياة القبائل التي تقيم في الصحراء، وتنتجع الكلأ والماء، ففي تلك العواصم كمكة والطائف ويثرب كانت الحياة تعرف بعض النظم كمجالس الشورى وإقامة الأحلاف التي تحمي الضعفاء وتنصر المظلومين[١] ولكن السمة العامة لسكان الجزيرة العربية قبل الإسلام هي الحياة القبلية بما تعنيه من انتماء الفرد لقبيلته قبل انتمائه لبلد ما، أو منطقة ما وأيضاً بما تعنيه من اثارة الحروب والثارات والعصبية القبلية التي كانت تجلب على تلك القبائل الشحناء والخصومة والشقاق، وإن كانت السبب في اهتمام العرب بأنسابهم وحرصهم عليها أبلغ الحرص.

الحياة الاجتماعية:

وأمة هذا شأنها تكون حياتها الاجتماعية بسيطة كل البساطة فالبدو يعيشون متنقلين في أرجاء الصحراء سعياً وراء الماء والمرعى أو للغزو، أما الذين سكنوا المدن فكانت حياتهم تعرف الاستقرار إلى حد ما، وكانوا يشتغلون بالتجارة أو الزراعة، ويعتمدون في غذائهم على التمور والألبان واللحوم والحبوب، وكان الشرب والميسر والصيد من وسائل اللهو التي عرفوها.

ومع هذا التباين بين البدو والحضر كان المجتمع العربي يخضع لنظام الطبقات، وكانت درجة الحرية التي يتمتع بها الفرد هي أساس التقسيم الطبقي في الجاهلية، وكانت طبقات المجتمع طوعاً لهذا الأساس ثلاثة:

أ ـ الأحرار.

بـ ـ الأرقاء.

جـ ـ الموالي.

وكانت طبقة الأحرار تمثل السادة وكاملي الأهلية، على حين كانت طبقة الأرقاء تمثل العبيد الذين لا أهلية لهم ولا استقلال لشخصيتهم، فهم ملك للأحرار يتصرفون فيهم كما يشاءون بالبيع والشراء أو المؤاجرة والهبة وللسيد أن يضرب الرقيق ويقتله ويمثّل به.

وقد عرف العرب الرِّق كما عرفته سائر الشعوب القديمة وكانت له عند

---

(١) حضارة العرب د. مصطفى الرافعي ص. ٦٢ ط ـ بيروت

العرب مصادره المختلفة كالقمار وعجز المدين عن الوفاء بدينه والحروب، بالإضافة إلى جلب الرقيق من أفريقيا وغيرها.

أما طبقة الموالي فكانت أرفع درجة من الأرقاء، والمولى عبد أعتقه سيده فأصبح حراً له ما للأحرار وعليه ما عليهم ولكنه يظل مرتبطاً بسيده القديم برابطه تسمّى (الولاء) وهذه الرابطة تنشىء حقوقاً على المولى قبل سيده، منها أن سيده يرثه إذا مات غير مخلف وارثا، وأن المولى يدفع الدية عن جريمة ارتكبها سيده ولم يستطع اقرباؤه القيام بها[1].

وإذا كانت المرأة نصف المجتمع فإنها في عصر ما قبل الإسلام كانت عضواً عاملاً مؤثراً في الحياة، ومع هذا كانت ضحية لتقاليد ظالمة مهينة.

كانت تشارك في الحياة العامة فتخوض الحروب إلى جانب الرجل، وتمارس التجارة وتقرض الشعر ولكنها كانت عرضة للسبي في الغزوات، وعرضة للوأد، وكما كان الرجل يعدد زوجاته كانت المرأة تعدد الأزواج، وكانت تشترط أحياناً أن يكون الطلاق بيدها، فإذا رغبت في تطليق زوجها حولت فناء خبائها من جهة إلى أخرى، فإذا أفاق الرجل أو عاد من سفره أو رحلته ووجد الخباء قد تحول علم أن امرأته قد طلقته فيفارقها.

الحياة الدينية:

كانت الحياة الدينية للعرب قبل الإسلام مزاجاً من الوثنية واليهودية والنصرانية بالإضافة إلى الدهريين والحنفاء، وإن كانت الوثنية أغلب وأشهر بين العرب.

لقد عبدت العرب الشمس والنجوم كما اتخذت الأصنام والأوثان آلهة، وكانوا يتقربون إليها بالذبائح والقرابين، ومع هذا كانوا يعتقدون أنها تقربهم إلى الله زلفى، ومن ثم أقاموها حول الكعبة.

أما اليهودية فقد عرفها العرب قبل الإسلام بعدة قرون وكان المؤمنون بها يقيمون في بعض الواحات الخصبة، وكانت أشهر قبائلهم بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة.

وقد تسربت النصرانية إلى الجزيرة العربية في القرن الرابع الميلادي عن طريق سوريا وشبه جزيرة سيناء، وكان البيزنطيون هم حملة المسيحية

---

(١) المرجع السابق ص ٣١.

إلى العرب نظراً للروابط التي كانت تجمع بينهم ومن أهمّها التجارة.

ولكن المسيحية واليهودية في الجزيرة العربية كانتا أيضاً قد تعرضتا للآراء الفاسدة والمعتقدات الباطلة.

أما الحنفاء فهم فريق من العرب كانوا ينكرون الوثنية قبل الإسلام، ومنهم من كان يعبد الله على دين سيدنا ابراهيم عليه السلام غير أن عدد هؤلاء كان قليلاً.

وكان الدهريون ـ وهم الذين لا يؤمنون بوجود إله، ويعتقدون أن مرور الأيام هو الذي يهلك الأنام ـ كان هؤلاء بعض العرب، وقد جادلوا الرسول في قضية البعث وغيرها من القضايا المتعلقة بوجود الله، وناقشهم القرآن وفنّد كل أباطيلهم.

ومع وجود تلك النحل والمعتقدات بين العرب ـ كانت عبادة الأوثان أغلب عليهم، ويروى أن هذه العبادة جاءتهم من بعض الأمم المجاورة لهم كما يروى أن أصلها يرجع إلى أن العربي الذي كان يقدس الكعبة ويطوف بها كان في سفره يحمل معه قطعة من حجارة الكعبة ويتخذها رمزاً لها فيطوف بها في سفره، وبمرور الأيام والسنين نسي العربي هذا المعنى وشكل الحجارة وآمن بها آلهة ووضعها حول الكعبة.

الحياة القانونية:

إذا كان الإنسان مدنياً بالطبع، ولهذا لا يستطيع أن يعيش إلا في مجتمع، وإذا كان الاشتراك في العيش بين الأفراد ينشأ عنه مشكلات مختلفة، بسبب تعارض الرغبات وتصادم الحريات ـ فإن الضرورة اقتضت وجود قواعد أو مبادىء تحدّ من الحريات المطلقة، وتنظم العلاقات بين الناس ليعيش الجميع في أمن واستقرار، ومن ثم لم يخل مجتمع ما قديماً وحديثاً من قواعد تحكم علاقات الأفراد وتبين ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات.

وقد عرف العالم قبل الإسلام بعض القوانين التي تنظم الحياة، فالرومان لهم قانونهم، وكذلك للفرس، وكان للعرب على الرغم من أمّيتهم ووثنيتهم وفساد أخلاقهم ـ حياتهم القانونية المتطورة، وبخاصة في المدن التجارية كمكة ويثرب[1]، وكان لهم إلمام بطرف من العلوم كعلم الطب والنجوم والأنواء

---

(١) أنظر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر ح٨ ـ ص٣١ ـ القاهرة.

والتاريخ، كما اشتهروا بالفصاحة والبيان وقرض الشعر، وكانت القبيلة تفخر بشعرائها، فهم لسانها الذي يذود عنها، ويعبر عن أمجادها ومفاخرها، ولكن ما ألمّ به العرب من علوم اكتسبوه عن طريق التجربة والممارسة، ولم تكن حياتهم القانونية إلا أعرافاً وتقاليد أخذت بمرور الزمن صفة التشريع، وإن لم يكن ملزماً؛ لعدم وجود قوة أو حكومة ترعى تطبيقه، وتعاقب على مخالفته والخروج عليه.

ويذهب البعض إلى أن الحياة القانونية للعرب قبل الإسلام لم تكن مقصورة على الأعراف والتقاليد، وإنّما دخلها ما بقي لدى عرب الجاهلية من شريعة إبراهيم وولده إسماعيل، وما نقل إليهم من الشريعة الموسوية التي حملها إلى بلادهم اليهود الذين رحلوا من الشام إلى شبه الجزيرة العربية؛ فراراً من اضطهاد أباطرة الروم.

ويضاف إلى هذا وذاك ما عرفه العرب من أنظمة الدول المجاورة كالفرس والروم بواسطة الاتصال الذي كان يتمُّ عن طريق التجارة والرحلات[1].

بعض ما عرفه العرب من قوانين:

عرف العرب في الجاهلية بعض القوانين التي أسست على العادات والأعراف، ولم تكن هذه القوانين مدوَّنة، كما أنها لم تكن كذلك ملزمة.

ومن هذه القوانين ما يتعلق بالأسرة من حيث الزواج والفرقة بين الزوجين، فقد عرفوا أنواعاً من النكاح هدمها الإسلام كلها إلا نكاح الناس اليوم، روى عروة «أن عائشة أخبرته أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: منها نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها»[2]..

ومع أن الإسلام أقر هذا اللون من النكاح فقد وضع له ضوابط وشروطاً لم تكن مألوفة لدى العرب، ومنه أن الرجل في الجاهلية كان إذا زوج ابنته أو وليَّته أخذ مهرها، فنهى الإسلام عن ذلك؛ لأن المهر حقّ خاص للمرأة على زوجها، وليس لوليِّها أن يأخذ منه شيئاً إلا برضاها.

---

(١) أنظر المدخل للفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ص٤٣ ـ ط بيروت.
(٢) أنظر نيل الأوطار للشوكاني ح٦ ـ ص٣٠٠ ـ ط دار الجيل ـ بيروت.

ومن صور النكاح التي عرفها العرب في الجاهلية وحرمها الإسلام نكاح الشغار، وهو أن يزوج الرجل ابنته أو وليَّته لآخر على أن يزوجه هذا ابنته أو من تحت ولايته، وليس بينهما صداق، فكل من الزوجين مهر للأخرى.

ومن النكاح المحرم نكاح المقْت وهو زواج الابن امرأة أبيه بعد وفاته إن لم تكن أمَّه، فإذا ما توفى الرجل عن زوجته وكان له ابن من غيرها فلهذا الابن أن يتزوجها بلا مهر ودون توقف على رضاها كما كان له أن يزوجها من يشاء ويأخذ مهرها، أو يمتنع من تزويجها حتى تموت فيرثها...

وكان من عادة العرب في الجاهلية الجمع بين الأختين في الزواج، فحرَّم الإسلام ذلك، كما كان مألوفاً لديهم تعدد الزوجات بلا حد، وقد أقر الإسلام مبدأ التعدد، ولكنه أجازه عند المسوغ الشرعي، والقدرة على الإنفاق والعدل في المعاملة، وجعل له حداً وهو أربع زوجات...

وعرف العرب قبل الإسلام الطلاق، ولكن لم يكن له عندهم عدد محدود، فكان للزوج أن يطلق زوجته ثم يرجعها في العدَّة، وهكذا يفعل مرات عديدة، ومن ثم كان الرجل يستطيع أن يضار زوجته فيجعلها كالمعلقة لا يفارقها لتنكح زوجاً غيره، ولا يقوم بحقها كزوجة له، بل كان للمطلق أن يمنع مطلقته من الزواج حتى بعد إنقضاء العدَّة..

وأقر الإسلام مبدأ الطلاق، بيد أنه لم يجعله بلا حدّ، وإنّما جعل من حقّ الزوج أن يطلق زوجته ثلاث تطليقات، وله أن يراجع زوجته في العدَّة دون رضاها ودون عقد جديد عليها إذا كان الطلاق رجعياً، وذلك في الطلقة الأولى والثانية فإن طلقها الثالثة وقعت الفرقة بينهما أو بانت المرأة من زوجها بينونة كبرى، فلا تحلُّ له حتى تنكح زوجاً غيره زواجاً طبيعياً ويفارقها هذا الزوج بطلاق أو بموت. وكان العرب يعدون الإيلاء[1] طلاقاً يقع بعد انتهاء مدة الإيلاء، وهذه المدة كانت لديهم سنة وربما جعلوها سنتين، كما كان الظهار[2] عندهم بمنزلة الطلاق، وقد أقر الإسلام الإيلاء ولكن وقَّت له أربعة أشهر فإذا مضت دون أن يقرب الزوج زوجته كان عليه أن يفيء إلى زوجته أو يطلقها.

---

(١) الإيلاء: أن يحلف الزوج بالله تعالى أو بصفة من صفاته على عدم قربانه امرأته مطلقاً أربعة أشهر فأكثر (وانظر الفرقة بين الزوجين لأستاذنا الشيخ علي حسب الله ص١٥٧).

(٢) الظهار هو تشبيه الرجل زوجته في التحريم بإحدى المحرمات عليه على وجه التأبيد.

وأبطل الإسلام اعتبار الظهار طلاقاً، وأوجب فيه الكفارة وحرَّم على الزوج أن يمس زوجته إلا بعد أن يقوم بهذه الكفارة[١].

وكان من آثار الفرقة بين الرجل وزوجته في الجاهلية العدَّة، وهي مدة تتربَّص فيها المرأة، ولا يحلُّ نكاحها إلا بعد انقضائها، وكان العرب يجعلون هذه العدَّة بالوفاة سنة كاملة، والإسلام أقر مبدأ العدَّة، بيد أنه بيَّن مقاديرها بصورة دقيقة فجعلها ثلاثة قروء بالنسبة لذوات الحيض وثلاثة أشهر لمن لا تحيض لكبر سنِّها أو لصغرها أو خلقة، وأربعة أشهر وعشرة أيام للمتوفى عنها زوجها، ووضع الحمل بالنسبة للحامل ولا عدَّة على المرأة قبل الدخول..

وعرف العرب قبل الإسلام الإرث كسبب من أسباب الملكية، وكانوا يتوارثون بأمرين: النسب والسبي. والذين يستحقون الميراث بالنسب أي بالقرابة هم الأبناء الكبار الذين يقاتلون ويذودون عن القبيلة، ويحوزون الغنيمة، وما كانوا يورثون النساء ولا الصغار ذكوراً كانوا أو اناثاً. أما التوارث بالسبي فكان بالتبني والحلف والمعاقدة.

وقد أقرَّ الإسلام مبدأ التوارث، وألغى نظام الجاهلية الظالم الذي حرَّم المرأة والصغار من الميراث، كما حرم الميراث بالتبنِّي وجعل الزوجية سبباً من أسباب الإرث فالزوجان يتوارثان بسبب الزوجية.

والإسلام إلى هذا نظَّم توزيع التركة على نحو عادل بين أصحاب الفروض والعصبات وذوي الأرحام[٢].

وكما عرف العرب في الجاهلية بعض العادات والتقاليد الخاصة بالأسرة عرفوا أيضاً أنواعاً من المعاملات المالية كالشركة والمضاربة والسلم والقرض والربا والرهن والبيع بصوره المختلفة.

وقد أقرَّ الإسلام بعض هذه المعاملات كالشركة والمضاربة وعدل بعضها الآخر كالسلم والرهن، وحرَّم الربا والبيوع التي تقوم على الغرر وأكل المال بالباطل كبيع المنابزة والبخس وبيع المدين[٣]. وكان للعرب في العقوبات

---

(١) أنظر، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالكريم زيدان ص٢٦.

(٢) أنظر، أحكام التركات والمواريث للشيخ محمد أبو زهرة ـ ط دار الفكر العربي ـ القاهرة.

(٣) بيع المنابذة هو أن يشتري الثوب دون تعيين، ثم يأخذ الثوب الذي ينبذه إليه البائع، أي يطرحه إليه، وبيع البخس أن يزيد في ثمن السلعة ولا يريد شراءها ليغرر بغيره، وكان من =

الجنائية أعراف منها ما هو جائر فأبطله الإسلام، ومنها ما اعتبره الإسلام من جميل خصالهم فأقرّه.

أما ما كان من أعرافهم الجائرة فهو القصاص الذي كان يتجاوز الجاني إلى جميع أفراد القبيلة، فقصر الإسلام المسئولية على الجاني وحده، ومن ثم يجب القصاص منه دون غيره، وجعل لولي المجني عليه الحقّ في المطالبة بالقصاص من الجاني، كما جعل له حقّ العفو عنه.

وما اعتبره الإسلام من جميل خصالهم وأفعالهم فهو الدية في القتل الخطأ، وجعلها على عاقلة الجاني، أي على عصبته من رجال قبيلته أو أسرته، كما جعل الإسلام الدية أيضاً في القتل العمد إذا عفى أولياء المقتول عن القصاص، وفي هذه الحالة يتحمَّل الجاني وحده الدية.

هذا طرف مما كان لدى العرب من نظم قانونية في صورة أعراف وتقاليد وقد أبقى الإسلام منها ما كان صالحاً للحياة من تلك النظم، وعدل ما احتاج إلى تعديل، وألغى ما كان فاسداً.

يقول الإمام الشاطبي: واعلم أن العرب كان لهم اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن الشيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبيَّنت منافع ما ينفع ومضارَّ ما يضرُّ منه(١).

ويقول الإمام الدهلوي عن العرب قبل مبعث النبيﷺ: «وكانت لهم سنن متأكدة يتلاومون على تركها في مأكلهم ومشربهم، ولباسهم وولائمهم وأعيادهم ودفن موتاهم ونكاحهم وطلاقهم وعدَّتهم وإحدادهم وبيوعهم ومعاملاتهم، وما زالوا يحرِّمون المحارم كالبنات والأمهات والأخوات وغيرها، وكانت لهم مزاجر في مظالمهم كالقصاص والديات، والقسامة وعقوبات على الزنا والسرقة، . . ثم قال: لكن دخلهم الفسوق والتظالم بالسبي والنهب وشيوع الزنا والنكاحات الفاسدة والربا»(٢).

وقال صاحب فجر الإسلام: ولم يصل لأهل الحجاز من العالم المتحضر

= عادة العرب أن يبيع الدائن مدينه استيفاء للدين إذا لم يسدد المدين الدين في ميعاده.

(١) أنظر، الموافقت ح٢ ـ ص٤٣.

(٢) أنظر حجة الله البالغة ح١ ـ ص٢٦٩ تحقيق لأستاذين سابقين.

إلا أثارة من اليهودية والنصرانية وقليل من الحكمة والفلسفة من طريق غير معبَّد، ومع هذا فإنهم لم يرثوا مدنيّة وعلماً من أمم حكموهم وتعاقبوا عليهم، فقد أورثهم استقلالهم أنفة وعزة واعتداداً بالنفس، وحرية جاوزت الحدّ، حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين[1].

فالعرب الذين اختار الله منهم خاتم[2] رسله كانوا قبل البعثة كما كان سواهم في حاجة ماسة إلى نور يبدد الظلمات التي أحاطت بهم من كل جانب، ولم تكن القوانين والتشريعات والعادات التي عرفها العالم في عصر ما قبل الإسلام كافية أو صالحة لأن يقوم عليها مجتمع سليم، وأمة جديرة بالحياة الحقَّة، وانبثق ذلك النور الذي قاد البشرية إلى الحرية والكرامة والحضارة الإنسانية في مكة ببعثة محمد ﷺ.

المبحث الثاني

الشريعة، مفهومها وخصائصها

تدور مادة شرع لغة حول معاني الظهور والدنو والبيان، يقال: شرع الشيء بيَّنه وأوضحه.

وتطلق الشريعة لغة على المذهب والطريقة المستقيمة، كما تطلق على الموضع الذي يوصل منه إلى ماء مَعِين لا انقطاع له، ولا يحتاج وارده إلى آلة[3].

والشريعة في الاصطلاح الشرعي: ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة، قال صاحب كشاف[4] أصطلاحات الفنون في مادة شريعة: الشريعة، ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء

---

(١) أنظر فجر الإسلام للدكتور احمد أمين ص١٧١ ط ١٠ مكتبة النهضة المصرية.

(٢) يعلل بعض الباحثين اختيار خاتم النبيين من العرب؛ لأنهم على الرغم من جاهليتهم ووثنيتهم كانوا على الفطرة وحب الحرية وأصحاب إرادة قوية وصراحة وصرامة، وصدق وأمانة وشجاعة ونجدة وجود وإيثار، وحماية الجار، إذ لم يستعبدوا لرؤساء دينيين ولا سياسيين، ولم تستهلك قواهم الفكرية فلسفات خيالية وجدلية عقيمة، كما كانوا بمعزل عن أدواء المدنية والترف. (وانظر رسالة التوحيد للشيخ الإمام محمد عبده ص١٣٥ القاهرة، والسيرة النبوية لأبي الحسن الندوي ص٣٦ ـ ٣٩ ـ ط٥ دار الشروق بجدة).

(٣) أنظر معجم الفاظ القرآن الكريم مادة شرع. اصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٤) ح٤ ص١٢٩ تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع ـ ط القاهرة.

صلى الله عليهم وعلى نبيّنا وسلّم، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية. ودُوِّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمَّى أصلية واعتقادية ودوّن لها علم الكلام.

فالشريعة تطلق على كل الأحكام التي شرعها الله لعباده، وهذه الأحكام تنقسم ثلاثة أقسام:

أ ـ أحكام اعتقادية تتعلّق بما يجب على المكلّف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب.

ب ـ أحكام خلقية تتعلق بما يجب على المكلّف أن يتحلّى به من الفضائل وأن يتخلّى عنه من الرذائل.

جـ ـ أحكام عملية تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات وهذه الأحكام تنتظم نوعين: أحكام العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج ونذر ونحوها من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربّه، وأحكام المعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات وغيرها بما يقصد به تنظيم علاقة المكلّفين بعضهم ببعض سواء أكانوا أفراداً أم أمماً أم جماعات[1].

والشريعة بهذا المعنى تكون مرادفة لمعنى الدين، ولكن من العلماء من ذهب إلى أن الشريعة أخص من الدين، فهي لا تشمل كل تعاليمه، وإنّما هي اسم للأحكام العملية، وتدخل الشريعة في مسمَّى الدين من حيث أن العامل بها يدين الله تعالى بعمله، ويخضع له ويتوجه إليه، مبتغياً مرضاته وثوابه.

والذين ذهبوا إلى أن الشريعة خاصة بالأحكام العملية يرون أن هذه الأحكام هي التي تمثّل المنهج الذي يختلف به الإسلام عن سائر ما بعث به الأنبياء قبل محمد ﷺ، وذلك لأن كل الرسالات الإلهية لا تختلف من حيث الدعوة إلى وحدانية الله تعالى وإلى الدعوة إلى العمل الصالح، وإلى وجوب التحلّي بمكارم الأخلاق، والتخلّي عن رذائل الصفات، والإيمان بيوم النشور وما فيه من حساب وثواب وعقاب، ولكن تلك الرسالات تختلف بعد هذا من حيث العموم والخصوص، ومن حيث ما جاءت به من فرائض أو تشريعات.

---

(١) أنظر علم أصول الفقه للشيخ عبدالوهاب خلاف ص٣٢ ط١٢ ـ دار القلم.

إن الرسالات التي سبقت رسالة الإسلام التي بعث بها محمد ﷺ كانت مقصورة على النبي أو آله أو قومه، وليست موجهة إلى الناس كافةً. بيد أن رسالة محمد ﷺ كانت دعوة عامة وموجهة إلى البشر أجمعين، بل إلى الإنس والجن، ومن ثم كانت خاتمة الرسالات الإلهية، ومهيمنة عليها.

وقد أشار القرآن الكريم إلى تباين المنهج والشرعة بين الأنبياء، وأن كل نبي اختصه الله ببعض الفرائض والتشريعات وإن كانت جميع التعاليم التي بعث بها كل الرسل لا تخرج عن غاية واحدة وهي إفراد الله تبارك وتعالى بالطاعة والعبادة، فالاختلاف بين التشريعات الإلهية في الكمية أو الكيفية لا يعني أن بينها تفاوتاً في الغاية والهدف.

قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

فهذه الآية ـ وقد وردت عقب آيات تحدثت عن التوراة والإنجيل ـ تبين أن الله قد أنزل القرآن بالصدق الذي لا ريب فيه وأن هذا الكتاب العزيز مهيمن على كل كتاب نزل من قبله؛ أي حاكم ورقيب عليه، فما وافقه منها فهو حق، وما خالفه منها فهو باطل[2]. ثم تأمر الآية الرسول ﷺ بالحكم بين الناس بما أنزل الله عليه، وأن عليه أن يحذر اتبّاع أهواء الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه، ويدّعون أنهم أهل شريعة يرغبون في التحاكم إليها، والنزول عند أوامرها كما فعل اليهود، فقد نسخ القرآن كل تشريع سابق عليه، وأصبح هو وحده التشريع الحقّ الذي ينبغي أن يُقضىَ به بين الناس.

وتقرر الآية بعد ذلك أن الله جعل لكل رسول أو أمة شريعة أوجب إقامة

---

(١) الآية: ٤٨، سورة المائدة.

(٢) أنظر مختصر تفسير ابن كثير المجلد الأول ص٥٢٣ ـ ص٥٢٥، وتفسير المنار حـ ٦ ص٤١٠ وما بعدها، ويلاحظ أن بعض المحدثين حين يكتبون في الإسلام، ويؤكدون أنه في تعاليمه يجمع بين الدنيا والآخرة يخصون كلمة الشريعة بما يتعلق بالأحكام العملية، كما فعل الشيخ محمود شلتوت في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة»، كما أن كثيراً من الذين يكتبون في نشأة الفقه وتطوره تحمل مؤلفاتهم عناوين التشريع الإسلامي تأريخاً له، أو تعريفاً به أو مدخلاً إليه، مما يشي بتخصيص كلمة الشريعة بالأحكام العملية.

أحكامها، وطريقاً للهداية فرض سلوكه؛ لتزكية الأنفس وإصلاحها، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[1] إن هذا الجزء من الآية فيه إخبار عن الأمم المختلفة الأديان باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من الشرائع المختلفة في الأحكام المتفقة في التوحيد[2].

إن الدين الحقّ واحد وهو وحي الله إلى جميع أنبيائه، وهو عبارة عن الأصول الثابتة التي لا تتبدّل بالنسخ، ولا تختلف باختلاف الأنبياء والرسل وهي هدى أبداً[3].

أما الشرائع فهي الأحكام العملية التي تختلف باختلاف الرسل وينسخ لاحقُها سابقَها.

وجاء الحديث في آية أخرى عن الشريعة وهي قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4] وتكاد هذه الآية تكون نصاً في دلالة الشريعة على الأحكام العملية، فقد روى ابن جرير الطبري عن قتادة أنه قال: الشريعة الفرائض والحدود والأمر والنهي؛ أي إن الشريعة هي الأحكام العملية دون العقائد والحكم التي يشتمل عليها الدين[5].

ومن الشريعة بهذا المعنى اشتق شرع بمعنى أنشأ الشريعة وسنّ قواعدها، ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[6].

وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[7]. فمعنى شرع في هاتين الآيتين هو وضع الدين وإنزاله من عند الله تعالى، وليس لغيره أن يشرِّع، وهذا يدل

(١) الآية: ٤٨ في سورة المائدة.

(٢) أنظر مختصر ابن كثير المجلد الأول ص٥٢٣ ط بيروت.

(٣) أنظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص١١٣ ـ ط ثالثة القاهرة.

(٤) الآية: ١٨ في سورة الجاثية.

(٥) أنظر تفسير الطبري ج٢٤ ص٨٨ ـ ط بولاق، وتفسير المنار ج٦ ص ٤١٠.

(٦) الآية: ١٣ في سورة الشورى.

(٧) الآية: ٢١ في سورة الشورى.

على أن وضع الدين لله ومخاطبته الناس به يسمّى شرعاً بالمعنى المصدري[1].

والخلاصة أن الشريعة اسم للأحكام العملية، أو هي النظم التي شرعها الله أو شرع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربّه، وعلاقته بأخيه المسلم وعلاقته بأخيه الإنسان وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة[2]، وهي من ثَمَّ أخص من الدين، وإنّما تدخل في مسمَّاه من حيث إن العامل بها يدين الله تعالى بعمله، ويخضع له ويتوجه إليه مبتغياً مرضاته وثوابه بإذنه.

وأما القسم الأخير من آية المائدة، وهي التي أشارت إلى تباين الشرائع بتباين الرسل فهو يؤكد هذا المعنى؛ إذ يخبر عن قدرة الله، وأنه سبحانه لو شاء لجمع الناس كلهم على شريعة واحدة لا ينسخ شيء منها، ولكنه تعالى شرع لكل رسول شريعة على حِدة، ثم نسخها أو بعضها برسالة الآخِر الذي بعده حتى نسخ الجميع بما بعَثَ به محمداً ﷺ[3] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾. أي أمة واحدة ذات شريعة واحدة، ومنهاج واحد في سلوكها والعمل بها، ﴿وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ فالاختلاف في التشريع لحكمة أرادها الحقّ تبارك وتعالى، وهي ابتلاء عباده في الطاعة والعمل، وأن على هؤلاء العباد أن يستبقوا الخيرات فإلى الله مردهم ومعادهم، وسيخبرهم بما اختلفوا فيه من الحقّ فيجزي الصادقين بصدقهم ويعذب الجاحدين العادلين عن الحقّ بلا دليل ولا برهان[4].

ولعلّ الاختلاف بين الرسالات الإلهية في التشريعات، أو في الأوامر والنواهي يرجع إلى أن البشرية مرَّت بمراحل متعددة من حيث تطورها الفكري، واستعدادها للالتزام بالفرائض كمّاً وكيفاً، فكان كل نبي يخاطب قومه بما يفهمون، ويبعث إليهم بالتشريعات التي عليها يقدرون، فلا تكليف إلا بما يطاق، ومن هنا جاء الدين الخاتم للبشرية وكانت قد بلغت المنزلة التي تؤهلها للعقيدة الشاملة والشريعة العامة، ولذا كانت شريعة الله إلى الناس كافة، حتى يقوموا لرب العالمين.

---

(١) تفسير المنار ج٦ ص ٤١١.
(٢) الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ص ١٠ ط ١١.
(٣) مختصر تفسير ابن كثير المجلد الأول ص٥٢٤.
(٤) أنظر المصدر السابق.

وبذلك يتضح أن الشريعة لا تعني الدين كله، وأنها خاصَّة بالأحكام العملية التي جاء بها الكتاب والسنة، وأن هذه الأحكام منها ما دلَّت عليه النصوص بطريقة صريحة مباشرة، أو هو معلوم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة وحل البيع وحرمة الربا، ومنها ما هو مستفاد عن طريق النظر في النصوص التي هي مجال للاجتهاد وكذلك عن طريق النظر في القواعد الشرعية ونحوها من الأدلة التي تعين على استنباط الأحكام والتي حرر معناها علماء الأصول كالقياس والإجماع والاستحسان والاستصحاب، وهذا النوع من الأحكام العملية المستفاد عن طريق الاجتهاد هو ما يطلق عليه كلمة فقه. وجاء في مقدمة[1] ابن خلدون: (الفقه. معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلَّفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها (فقه)).

وطوعاً لهذا يمكن أن تنقسم الأحكام العملية من حيث مصدرها قسمين:

(١) ـ أحكام جاءت عن طريق النصوص القطعية في دلالتها وثبوتها فهي أحكام لا تحتمل خلافاً، وأخذت من النصوص مباشرة دون بحث أو اجتهاد، وهي من ثم ثابتة لا يجوز عليها التغيير أو التبديل.

(٢) ـ أحكام جاءت عن طريق فهم البشر للنصوص إذا كانت مجالاً للنظر، وكذلك عن طريق وسائل الاجتهاد من قياس ونحوه، وهذه الأحكام لا يتوافر لها الثبات؛ لأن الفهم البشري عرضة للصواب والخطأ، ولأنه يتغير ويتطوَّر، فالإنسان في فهمه للنصّ لا يمكنه أن يكون بمنجاة من التأثر بثقافته الذاتية وواقع بيئته الخاصة.

الخصائص العامة للشريعة:

تمتاز الشريعة الإسلامية عن سائر الشرائع بجملة من الخصائص التي تؤكد أنها وحدها الشريعة التي يتعيَّن أن يفيء المجتمع البشري إليها في كل شئونه؛ لأنها دون سواها تكفل لهذا المجتمع الخير والفلاح في الدارين.

وقد تحدّث عن هذه الخصائص بعض العلماء قديماً وحديثاً، وهم وإن

(١) ص٤١٠ ـ ط دار الشعب بالقاهرة.

تباينوا في حديثهم من حيث الكمّ لم يختلفوا من حيث الكيف، ويمكن إرجاع كل ما تحدّث فيه هؤلاء العلماء إلى الخصائص التالية:

١ ـ المصدر الإلهي.

٢ ـ الكمال والشمول.

٣ ـ العالمية.

٤ ـ الصلاحية الدائمة للتطبيق.

٥ ـ الجمع بين الجزاء الدنيوي والأخروي..

١ ـ المصدر الإلهي:

يعد المصدر الإلهي الخصيصة الأولى للشريعة الإسلامية فهي وحي من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ باللفظ والمعنى وهو القرآن الكريم، أو بالمعنى دون اللفظ وهو السنة النبوية، ومن ثم فهي من حيث المصدر تختلف عن كل الشرائع الوضعية، فهذه الشرائع مصدرها الإنسان، والشريعة الغراء مصدرها رب الإنسان.

إن الشريعة الإسلامية لم تكن في أصلها مجموعة قليلة من المبادىء والقواعد والأعراف، ثم نمت وكثرت ودونت بعد ذلك، ولكنها شريعة نزلت من السماء كاملة في معناها، شاملة في فحواها، سامية في مغزاها، لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً، فاتحة لنفسها طريق النمو مع الزمان لا في قواعدها الأساسية، ولكن في جزئياتها التي تنطبق عليها[١].

ويترتب على هذا الفارق الجوهري بين الشريعة والقوانين الوضعية ما يلي:

أولاً: إن الإيمان بأن مصدر الشريعة هو الله يدفع إلى إحترام هذه الشريعة، والالتزام بأحكامها بوازع داخلي، فالمسلم يؤمن بأن ما كتبه الله عليه وشرعه له يجب الأخذ به وعدم التفريط فيه، لأن في ذلك مصلحته وسعادته، وهو إلى هذا يؤمن بأنه محاسب على كل تقصير يقع منه في أداء ما شرع الله، وهذا يدل على أن للشريعة سلطاناً على النفس والوجدان، سلطاناً يحمل كل مكلّف على الالتزام بالأحكام طواعية واختياراً، وهيبة واحتراماً. وبذلك يتحقق التطبيق الكامل لكل ما جاءت به الشريعة من فرائض وآداب، ولا يمكن أن

---

(١) أنظر دفاع عن الشريعة الإسلامية للاستاذ علال الفاسي ط١٠١ ـ ط ٢ بيروت.

يكون للقوانين الوضعية ذلك السلطان النفسي، ومن هنا لا تحترم هذه القوانين إلا في ظل القوة التي تحميها وتدافع عنها.

ثانياً: إن مبادىء الشريعة مبرأة من الجور والهوى، فالحقّ سبحانه لا يظلم أحداً، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَـٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[1].

وفي الحديث القدسي: يقول الله عزّ وجلّ: (يا عبادي: إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته محرّماً بينكم فلا تظالموا)[2]. ولذا كفلت الشريعة العدل والمساواة بين الناس مهما اختلفت أجناسهم ولغاتهم وأديانهم يقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[3].

ومبدأ العدالة والمساواة لم يكن فكراً نظرياً، ولكنه كان واقعاً عملياً في حياة الأمة، طبقته دون محاباة أو مجاملة، وما روي في شأن المرأة المخزومية التي سرقت أوضح برهان على ذلك، فعن عائشة رضي الله عنها أن قريشاً أهمّهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: ومن يكلّم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجتريء عليه إلا أسامة بن زيد ـ حبّ رسول الله ﷺ؟ فكلمة أسامة، فقال رسول الله ﷺ: أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فخطب فقال: إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ وأيمُ الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها[4].

والقوانين الوضعية حتى الآن في الدول التي تزعم أنها ترفع علم الحرية وتنادي بالعدالة وكفالة الحقوق للناس كافة ما زالت الفروق فيها قائمة بين الناس بسبب ألوانهم وأجناسهم، وما زالت النعرات العنصرية، وما يسمى بالتطهير العرقي يسود في كثير من الدول..

٢ ـ الكمال والشمول:

وما دامت الشريعة ربانية المصدر فهي من ثم شريعة كاملة شاملة، كاملة،

---

(١) الآية: ٤٤ في سورة يونس

(٢) رواه الإمام مسلم.

(٣) الآية: ١٣ في سورة الحجرات.

(٤) متفق عليه، وانظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان حديث رقم ١١٠٠.

لأنها صادرة من عند الله سبحانه، وهو جل جلاله متصف بكل كمال، منزه عن كل نقص، فلا بد أن تتميز شريعته التي يوحي بها لخلقه بصفة الكمال، على عكس القوانين التي يضعها الإنسان فإنها ناقصة، لأن واضعها متصف بالنقص والضعف وقلة الحيلة مهما بلغت معرفته، وتسامت تجربته[1].

إن كمال الشريعة يبدو واضحاً في إرساء المبادىء التي تحترم الإنسان لذاته، وتحفظ عليه آدميته وكرامته وعزته وحقوقه، وتطبق على الجميع في عدل وإنصاف، وتعالج كل مشكلات الحياة علاجاً صحيحاً، التي لا يرقى إلى آفاقها تشريع من صنع البشر.

وتعني صفة الشمول في الشريعة أنها كما تنظم علاقة العبد بربه تنظم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان في كل ألوان النشاط الإنساني في دائرة الفرد والأسرة والحي والشعب والناس قاطبة، كما تعني تلك الصفة أن الشريعة تنظر إلى الإنسان نظرة متكاملة، فهي لا تهتم بجانب دون آخر، وإنّما تهتم بكل ما يحول بين الإنسان وما يمسخ فيه فطرته النقية؛ حتى يحقق في الأرض معنى الخلافة الصحيحة عن الحقّ تبارك وتعالى وحتى يستقيم في كل أحواله على ما كتبه الله عليه.

إن التشريعات البشرية قد تهتم بتنظيم العلاقات الاجتماعية والمالية، وتحاول أن تحمي المجتمع من الجريمة والفوضى ولكنها لا تهتم بحماية الأخلاق؛ لأنها تعتبرها شيئاً معنوياً لا يدخل في دائرة الإلزام، بل إن الأمر وصل في البلاد الغربية إلى حد تسخير القوانين لتنظيم أنواعٍ من الفساد، والحرص على أمْنِ تعاطيها، وإباحة استعمالها أداة للرزق، وسبيلاً للكسب[2].

هذا هو واقع التشريعات الوضعية بوجه عام، أما الشريعة الإسلامية فهي على العكس تماماً من تلك التشريعات، لأن كل ما جاءت به من تعاليم وفرضته من أحكام غايته تزكية النفوس، وتهذيب السلوك، والاعتصام بمكارم الأخلاق، فإذا لم تثمر هذه الأحكام والتعاليم ثمرتها في التزكية وحسن الخلق فإنها تكون كجسد بغير روح، ولفظ بدون معنى، ولم يكن للمكلَّف في أدائها سوى العناء البدني.

إن الشريعة كاملة؛ لأن كل ما جاءت به لا يعتريه نقص أو هوى، وهي

---

(١) أنظر دفاع عن الشريعة ١٠٤.

(٢) أنظر المصدر السابق ص١٠٨.

أيضاً شاملة، فكما تعالج شؤون الإنسان المادية تعالج شؤونه الروحية، وتقيم رباطاً حميماً بين أوجه السلوك الإنساني، وتجعل الأخلاق غاية أحكامها، وهذا ما لا تعرفه القوانين البشرية، ومن ثم توافر للشريعة ما لا يتوافر لهذه القوانين من الكمال والشمول.

٣ ـ العالمية:

إن عالمية الشريعة حقيقة تطالع كل من يتلو كتاب الله، فهذا الكتاب العزيز في كثير من آياته يخاطب الناس ويدعوهم إلى الإيمان، وينهاهم عن الشرك والعصيان، وفي بعض الآيات يتحدث في جلاء عن هذه العالمية كقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(١).

فهذه الآية نصت في عبارة صريحة واضحة على أن بعثة محمد ﷺ للناس كافة، بيد أنها في نهايتها تشير إلى أن أكثر الناس لا يعلمون ذلك، ومن جهل شيئاً عاداه ومن ثم سيعادي هذه العالمية، ويسعى جهده لمنع انتشارها الكثير من البشر ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾(٢).

وتتحدث أيضاً بعض الأحاديث النبوية عن عموم الشريعة الإسلامية منها ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بنياناً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون: هل وضعت اللبنة فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»(٣).

وفضلاً عن تلك الآيات والأحاديث التي بيَّنت أن الإسلام دعوة الله العامة للبشرية قاطبة وأن محمداً ﷺ لم يبعث ليخرج العرب وحدهم من الظلمات إلى النور، وإنّما بعث ليخرج الناس كافة وليكون رحمة الله للعالمين ـ فإن هناك أمرين يؤكدان بما لا يدع مجالاً للريب عالمية الشريعة وهذان الأمران هما:

أ ـ تعاليم الشريعة.

ب ـ معجزة القرآن.

---

(١) الآية: ٢٨ في سورة سبأ.

(٢) الآية: ٣٢ في سورة التوبة.

(٣) رواه الإمام مسلم

أ ـ تعاليم الشريعة: إن تعاليم الشريعة تخاطب في الإنسان فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهذه الفطرة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، لأنه لا تبديل لخلق الله ومن هنا كانت هذه التعاليم صالحة للتطبيق الدائم، وكان على الناس جميعاً أن يستمسكوا بها ويحافظوا عليها.

إن الحقّ سبحانه خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه، وما فيه صلاحه وفلاحه في الدنيا والآخرة ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] وغير مقبول في منطق العقل أن يكون هناك تضاد أو تناقض بين ما شرع الله لعباده وما فطرهم عيه، ومن ثم تنسجم تعاليم الإسلام كل الانسجام مع الطبائع الإنسانية، والنزعات النفسية، والقوى البشرية، وما يعرض لها من عوارض وما تتأثر به من مؤثرات[2].

إن كل ما كتبه الله على عباده متفق تمام الاتفاق مع ما جبل عليه الإنسان بصفته إنساناً من طاقات ذهنية ونفسية، فليس فيه ما ينبو عن العقل، والاستعداد للحضارة، والقدرة على اكتساب المعرفة، وسد الحاجة، وتطوير الحياة[3].

إن تعاليم الشريعة كلها تنسجم مع الفطرة الإنسانية بطاقاتها وأشواقها فلا ترى هذه الفطرة في تلك المبادىء ما تضيق به أو تزور عنه، وإنّما تجد فيها كل ما تهش له وتسعد به، بحيث لو خُلّي بين الإنسان وهذه الشريعة دون مؤثر خارجي فإنه يرتضيها عقيدة يلتزم بها، ولا يحيد عنها؛ لأنها لبّت حاجاته المختلفة ولم تتناقض في شيء مع فطرته التي فطره الله عليها.

إن الإنسان الذي خلق من طين، ونفخ الله فيه من روحه لا يلائمه إلا تشريع يكفل له التوازن بين حاجات الجسد وأشواق الروح، وقد كفلت الشريعة الإسلامية للإنسان ذلك، فهي في الوقت الذي تسمو فيه بروحه لا تقتل فيه غرائزه المادية، ولكنها تشبعها في إطار ومفهوم يحيل الشهوة طاعة، واللهو واللعب عبادة، ولا غرو في هذا فهي شريعة الله الذي خلق الإنسان ويعلم ما يلائمه ويصلح له.

---

(١) الآية: ١٤ سورة الملك.

(٢) أنظر مجلة الأزهر، المجلد ٢٤ ص٣٠.

(٣) أنظر مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاس ص٦٦ ـ ط مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء.

وممّا يدلّ كذلك على ملاءمة الشريعة للفطرة الإنسانية قلة التكاليف ومراعاة الأعراف، وقيام ما كتبه الله على عباده على القصد والتوسط واليسر ونفي الحرج، ثم التكليف بما يطاق لا بما يشق على النفس، فإذا عجز الإنسان عن القيام بفريضة ما، أو لحقه من القيام بها شدة لا طاقة له عليها تسقط عنه، ويصبح مأموراً بما رخّص الله فيه؛ لأنه سبحانه يحب أن تُؤتى رخصه كما يحب أن تُؤتى عزائمه.

وفضلاً عن هذا تبيح الضرورة ما هو محظور؛ رحمة بالفطرة الإنسانية ورفقاً بها. وبكل ما أومأت إليه يتّضح معنى ملاءمة الشريعة للإنسان، وأن هذه الشريعة كما قال عنها الرسول الكريم: بعثت بالحنيفية السمحة[1] أي المائلة عن الضلال السهلة التي بنيت على القصد والاعتدال.

وإذا كانت تعاليم الشريعة السمحة تلائم الفطرة الإنسانية ولا تتصادم معها وكان هذا من شواهد عالميتها، فإن من هذه الشواهد أيضاً إحترام الشريعة للعقل الإنساني، وهذا الاحترام حقيقة لا يمتري فيها المؤمنون بالإسلام وغير المؤمنين به، فالنصوص من الكتاب والسنة تأمر بالنظر وتحضّ على التفكير وتدعو إلى البحث والاجتهاد كما تبيّن أن الذين لا يفكرون ولا يعقلون كالأنعام أو أضل سبيلاً، وأنه لا يستوي في ميزان الإيمان الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وهذا بلا جدال احترام للعقل لم تعرفه شريعة من قبل ولا من بعد.

ومن المعروف أن النصوص التشريعية لم ترد كلها على نحو قطعي من حيث الثبوت والدلالة، كما أنها لم تنصّ على كل ما يقع من نوازل، ولهذا جاءت الشريعة ببعض القواعد والمبادىء التي ترشد المجتهدين إلى الكشف عن حكم ما لا نصّ فيه صراحة، والعقل الإسلامي مطالب بالنظر في النصّ إذا كان مجالاً للاجتهاد، وفي تطبيق القواعد على ما لا يشمله النصّ، وهذا يعني أن الشريعة تستوعب كل النشاط الإنساني استيعاباً لا يحدّه زمان ولا مكان، ومن ثم كانت شريعة حية نامية متجددة تسع التطور، وتفتح ذراعيها لكل جديد من المعرفة يتيح للإنسان أن يوثق صلته بخالقه، وأن ينتفع بما سخر الله له على أحسن وجه وأكرم غاية.

ب ـ معجزة القرآن: وأما معجزة القرآن فإنها تختلف عن سائر معجزات الأنبياء الذين خلوا قبل محمد ﷺ، إنها معجزة عقلية وليست مرتبطة في وجودها بحياة الرسول أو شخصه مثل المعجزات التي سبقتها، فقد كانت حسية وشخصية.

---

(١) رواه الإمام احمد في مسنده.

إن معجزة القرآن تخاطب العقل والوجدان وهي باقية إلى يوم الدين، فهي من ثم معجزة الدهر، ودعوة الحقّ إلى كل إنسان على ظهر هذه الأرض إلى أن يقوم الناس لرب العالمين.

إن الناس بعد محمد ﷺ، يرون معجزته رأي العيان كمن شاهدوه وخاطبوه، وإذا كانت الأجيال كلها ترى هذه المعجزة وتفهمها فهي حجة الله القائمة عليها فإن ضلّت فإنها لا تضلّ عن جهالة، ولا عن نقص في الدلائل، ولا من شكّ في الأمر، بل عن عمى في البصيرة وتحكّم في الهوى[1].

ويتأسس على الإيمان بعالمية الشريعة ثلاثة أمور:

أولاً: إن كل الرسالات التي سبقت رسالة الإسلام الذي بعث به محمد ﷺ، دعوات مرحلية ومحلية، وقد نسخت برسالة الإسلام، فمن لم يؤمن بما جاء به محمد ﷺ فهو كافر وإن زعم أنه يؤمن بالله وحده.

ثانياً: وما دام ما بعث به محمد جاء للناس كافة فإن هذا يقتضي أن يكون هذا النبي آخر رسول يوحى إليه، فالعموم والصلاحية الدائمة للتطبيق وبقاء المعجزة إلى يوم الدين يدل على أن محمداً لا نبيَّ بعده وأن الله ختم به النبوّات ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[2] فكلّ من يدّعي النبوة بعد محمد فهو كاذب لا محالة، وتجب مناهضته والقضاء عليه، لأنه مفسد وضال، ومن هادنه أو تركه وما يأفك به فهو شريك له في ذلك الافتراء والادعاء.

ثالثاً: إن الإيمان بعموم الرسالة الخاتمة يفرض وجوب الدعوة إليها ما استطاع المؤمنون بها إلى ذلك سبيلاً، حتى لا يكون أمام أي مكلّف عذر في أن هذه الرسالة لم تبلغه، وفي هذه الحالة لا يكون مسؤولاً، وإنّما يسأل من آمن بالإسلام وقصّر في تبليغه إلى سواه.

٤ ـ الصلاحية الدائمة للتطبيق:

وما دامت الشريعة إلهية المصدر، وخاتمة الشرائع التي جاءت من عند الله، وتتصف بالعالمية والكمال والشمول فإنها تكون شريعة صالحة للتطبيق

---

(١) أنظر القرآن المعجزة الكبرى للشيخ محمد أبو زهرة ص١٥ ـ ط دار الفكر العربي القاهرة.

(٢) الآية: ٤٠ في سورة الأحزاب.

الدائم، فهي ليست محلية أو إقليمية تصلح لبيئة دون أخرى أو لعصر دون عصر، ولكنها عالمية تصلح للإنسان حيث كان.

إن الشريعة التي خاطبت الفطرة الإنسانية واحترمت العقل، وفتحت أمامه آفاق النظر في عالم الشهادة، ولها على ضمائر ومشاعر المؤمنين بها سلطان يسدد خطاها على طريق العمل بها، وهي لهذا صالحة للتطبيق الدائم، وهو ما لم يتوافر لغيرها من الشرائع.

وإن من يستقرىء تعاليم الشريعة في مختلف مجالات الحياة في موضوعية وأمانة وصدق ينتهي لا محالةَ إلى الإقرار بأن هذه التعاليم تشتمل على كل المصالح والحاجات بالنسبة للفرد والأسرة ولبعض الناس مع بعض وللحاكمين مع المحكومين، وللأمة مع غيرها من الأمم.

إن الشريعة بتعاليمها التي استوعبت كل مصالح الناس سواء منها ما كان ضرورياً للحياة كالمحافظة على الأنفس والأولاد والعقول والأموال والمعتقدات، وما كان محتاجاً إليه لتيسير سبل الحياة وتخفيف متاعبها وما كان كمالياً، يرجع إلى محاسن العادات، وجميل الصفات، فهي شريعة كاملة كلها عدل ورحمة بالناس، وهذا هو سبب صلاحيتها لبني الإنسان في كل زمان وفي كل مكان.

وفضلاً عن صلاحية الشريعة للتطبيق الدائم من حيث كمالها وشمولها وملائمتها للفطرة الإنسانية فإن هذه الشريعة عاشت حتى الآن نحو أربعة عشر قرناً تطبق في كل الشعوب الإسلامية على تفاوت في هذا التطبيق بين قطر وقطر، وبين عصر وعصر، لم تقف عاجزة أمام مشكلة من مشكلات الحياة، واستجابت لكل ما يجدّ من نوازل، وكانت جهود فقهائها في بيان الأحكام واستنباطها، وما خلفوه من تراث علمي تفخر به المكتبة الإسلامية، آية من آيات صلاحية الشريعة الدائم للتطبيق.

والذين يعارضون في العصر الحاضر تطبيق الشريعة ولا يرونها صالحة لمعالجة ما تموج به الحياة من قضايا اجتماعية ومالية وسياسية، هؤلاء إما أنهم جاهلون بهذه الشريعة ولا يفقهون أحكامها ومناط صلاحيتها الدائم، وهم إلى هذا الجهل ضحايا الغزو الفكري، والانبهار بالحضارة المادية التي عادت الدين، وحكمت عليه بالعزلة والانكماش، وأما أنهم حاقدون عليها ولا يريدون لها أن تكون حاكمة على كل تصرفات الإنسان، وجمهور هؤلاء يخشون أن

يعود للإسلام مجده وسلطانه وقوته وعزته، ولذلك يقفون في الخندق المعادي للحلّ الإسلامي وتطبيق الشريعة، وكل الذين يعارضون تطبيق الشريعة يسيئون إلى أنفسهم وغيرهم وإن زعموا غير ذلك، ويمكنون للفكر الذي لا يحمي الإنسان من غروره وأنانيته ونقصه، ويدفعه دفعاً إلى مستقبل يحمل في أطوائه كل عوامل الاضطراب والحروب والتدمير والفناء.

٥ ـ الجمع بين الجزاء الدينوي والأخروي:

إن كل التشريعات سواء أكانت إلهية أم وضعية تتضمن في نصوصها ألواناً من العقاب لكل من يخالف أحكامها أو يخرج عليها، ولكن التشريعات الوضعية تقصر العقاب على الحياة الدنيوية، لأن الدولة التي توقِّع هذا العقاب لا تملك من أمر الآخرة شيئاً، ولهذا لا تضع من الجزاءات إلا ما ينفذ في الدنيا.

والتشريعات الإلهية وبخاصة ما جاءت به الشريعة الخاتمة المهيمنة إذا كانت تتفق مع التشريعات أو القوانين الوضعية في اشتمال أحكامها على العقوبات الخاصة بكل من يخرج عليها فإنها تختلف معها في أن الجزاء فيها بجمع بين الدنيا والآخرة، بل إن الأصل في أجزيتها هو الجزاء الأخروي، بيد أن مقتضيات الحياة وضرورة استقرار المجتمع وتنظيم علاقات الأفراد على نحو يكفل لكل منهم حقوقه المشروعة دعا إلى أن يكون مع الجزاء الأخروي جزاء دنيوي[1].

والنصوص التي تؤكد أن العقاب على من يعصي الله ولا يطيع أوامره يجمع بين الجزاء الدنيوي والجزاء الأخروي كثيرة مبثوثة في كتاب الله وسنة رسوله، منها ما جاء في عقوبة السرقة الكبرى، أو قطع الطريق، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

وعن موقف المنافقين وكذبهم فيما يقولون جاء قول الحقّ سبحانه: ﴿يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدۡ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلۡكُفۡرِ وَكَفَرُواْ بَعۡدَ إِسۡلَٰمِهِمۡ وَهَمُّواْ بِمَا لَمۡ يَنَالُواْۚ وَمَا نَقَمُوٓاْ إِلَّآ أَنۡ أَغۡنَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ مِن فَضۡلِهِۦۚ فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيۡرٗا لَّهُمۡۖ وَإِن يَتَوَلَّوۡاْ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَمَا لَهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ﴾[3].

---

(١) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص٤٤.

(٢) الآية: ٣٣ في سورة المائدة. (٣) الآية: ٧٤ في سورة التوبة.

وعن الذين جاءوا بالأفك، وقالوا بما ليس لهم به علم يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

وهناك سوى هذه النصوص القرآنية آيات كثيرة وأحاديث عدة تكشف في جلاء عن الجزاء الذي يلقاه كلّ من يخالف أحكام الشريعة في الدنيا والآخرة.

والتشريع الذي يجمع في جزاءاته بين الحياة الفانية والباقية يحمل المؤمنين على أن يحذروا الخروج عليه، أو عدم الامتثال لأحكامه، لأنهم يؤمنون بأنهم إن نجوا من عقاب الدنيا فلن ينجوا من عقاب الآخرة، وبذلك تقل في ظل هذا التشريع الجرائم والمشكلات، ويعيش الناس في أمن وسلام، وهذا ما لا يتحقق في أي تشريع وضعي.

وجملة القول إن الشريعة الإسلامية لها من الخصائص والمميزات ما تنفرد به ويجعل منها شريعة عالمية، وخاتمة الشرائع السماوية، ويؤكد أنها وحدها دون سائر الشرائع المنهاج الذي يجب على الناس قاطبة أن يتبعوه، ولن ينقذ البشرية من كل ما يهدد أمنها، ويحول دون قيامها برسالتها في الحياة إلا الأخذ بهذا المنهاج الذي صلح عليه أمر الدنيا والآخرة، ومهما يبدع الفكر البشريّ من قوانين ونظم فإنه لن يبلغ شأو الشريعة الغراء ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾[2].

المبحث الثالث

مقاصد الشريعة

يبين القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية في أن الحقّ تبارك وتعالى غني عن عباده، وأنه سبحانه لا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين، وأن الناس جميعاً لو كانوا على أتقى قلب رجل واحد ما زاد ذلك في ملك الله شيئاً، ولو كانوا جميعاً على أفجر قلب رجل واحد ما نقص ذلك من ملك الله شيئاً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[3].

فالناس هم الفقراء إلى الله، وهو سبحانه غني عنهم، ولكنه مع غناه عن

---

(١) الآية: ١٩ في سورة النور.

(٢) الآية: ١٣٨ في سورة البقرة.

(٣) الآية: ١٥ في سورة فاطر.

عباده رؤوف رحيم بهم، خلقهم في أحسن تقويم، وسخر لهم ما في السموات وما في الأرض، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١).

ومن هذه النعم إرسال الرسل والأنبياء هداة مصلحين، ومبشرين ومنذرين، وكان محمد ﷺ هو خاتم النبيين، وكانت بعثته عليه السلام كما قال الله في كتابه العزيز ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾(٢) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾(٣).

فالشريعة التي أرسل بها محمد ﷺ هدى ورحمة من الله، إنها لخير الناس وسعادتهم في العاجل والآجل، فالحقّ سبحانه لا يشرِّع عبثاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولا يشرِّع لمجرد الرغبة في أن يشرّع، ولكن ليحقق لخلقه مصالح معينة لا تستقيم حياتهم بدونها.

يقول ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدْل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»(٤).

ويقول الدهلوي: وكل مصلحة حثنا الشرع عليها، وكل مفسدة ردعنا عنها فإن ذلك لا يخلو من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة أحدها: تهذيب النفس، وثانيها: إعلاء كلمة الحق، وثالثها: انتظام أمر الناس(٥).

فالشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح الناس عاجلاً أو آجلاً، وذلك بجلب النفع لهم، أو لدفع الضرر والفساد عنهم، ومن ثم فإن مقاصد الشريعة؛ أي ما تهدف إليه من وراء أحكامها، أو الغاية(٦) منها لا تخرج عن رعاية تلك

(١) الآية: ١٨ في سورة النحل. (٢) الآية: ١٠٧ في سورة الأنبياء.
(٣) الآية: ١٨ في سورة النحل.
(٤) إعلام الموقعين ج٣ ص٥ تحقيق الوكيل ط القاهرة.
(٥) أنظر حجة الله البالغة ج١ ص ٢٧٣.
(٦) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ج٢ ـ ص ١٠١٧ ـ ط دار الفكر بدمشق.

المصالح، حتى صار العلم بذلك علماً ضرورياً، وأصبح من المجمع عليه بين جمهور المجتهدين أنه إذا تحققت المصلحة فثمّ شرع الله وأن على كل من يتصدى للاجتهاد في الشريعة أن يفقه مقاصدها ومراميها، حتى يراعي في اجتهاده مآلات الأفعال، وما تتمخض عنه من مصالح أو مفاسد.

قال الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، أكانت موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره فيما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد به، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعيّة، وكذلك إذا أطلق القول الثاني بعدم المشروعيّة ربّما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعيّة، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغِبّ، جار على مقاصد الشريعة[1].

وينبغي هنا الإشارة إلى أمرين يتعلقان برعاية المصالح في التشريع الإسلامي..

١ ـ إن المصالح إنّما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف، إذِ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، وتتأثر بالأهواء والرغبات، ومن ثم كانت المصلحة المعتبرة شرعاً هي الثابتة بالنص أو المشابهة والمقاربة لما ثبت به. والمصلحة الحقيقية لا يمكن أن تصادم نصاً قطعياً في ثبوته ودلالته، وما قد يبدو من تعارض بين نص ومصلحة، فمردّه إما إلى عدم فهم النصّ فهماً سليماً، وإما إلى أن ما يعدّ مصلحة ليس في الواقع إلا هوى حاول أصحابه أن يظهروه في رداء المصلحة[2].

٢ ـ إن مصلحة المجموع هي الأساس في التشريع، ولذا تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند تعارض المصلحتين، فنفع الجماعة مقدم على

---

(١) أنظر الموافقات للشاطبي ج٤ ـ ص١١٠.

(٢) أنظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٦.

نفع الفرد، ولهذا شرعت العقوبات والحدود ـ وإن آلمت بعض الناس ـ ليأمن سائرهم على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم[١].

مراتب المصلحة:

الأحكام الشرعية إذن تتغيا مصلحة العباد، ومقاصد الشريعة لا تخرج عن رعاية هذه المصالح، في نطاق الفرد من حيث تزكية نفسه وتهذيب سلوكه، واستقامة عبوديته لخالقه، وفي نطاق الجماعة من حيث إقامة العدل المطلق بين الناس، وتحقيق التكافل المعنوي والمادي بينهم، وفي نطاق الشعوب والأمم من حيث تنظيم العلاقات بينها في السلم والحرب تنظيماً يحفظ على الإنسان كرامته، ومكانته في الكون، ورسالته في الحياة.

والمصالح لا يعتد بها شرعاً إلا إذا كانت جارية على مقتضى النصوص أو المبادىء والقواعد العامة للشريعة، وهي ليست كلها في مرتبة واحدة من حيث قوتها وأثرها في حياة الأمة، ومن ثم تنقسم ثلاثة أنواع:

١ ـ **مصالح ضرورية**: وهي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلت الحياة الإنسانية في الدنيا، وفات النعيم وحلّ العقاب في الآخرة. وهي تنحصر بالاستقراء في المحافظة على خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال[٢].

يقول الغزالي: إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة، ودفعها مصلحة[٣].

ثم يقول أيضاً: هذه المصالح الخمس حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهي أقوى المراتب في المصالح[٤]...

إن حفظ الدين فريضة مقدسة، فحياة الإنسان لا جدوى منها دون عقيدة

---

(١) أنظر أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ص٣١٠ ـ ط دار المعارف بالقاهرة.

(٢) أنظر أصول التشريع الإسلامي ص١٣٥

(٣) المستصفى ح١ ص٢٨٧ ـ ط الأميرية بالقاهرة.

(٤) المصدر السابق ص٢٨٨.

صحيحة يؤمن بها، ولهذا أمر الإسلام بالاعتصام بحبل الله، وحذّر من التفريط فيما شرع الله، ووضع العقوبات الرادعة لمن تسوّل له نفسه أن يفسد على الناس دينهم بالابتداع والإضلال أو الفتنة فيه، كما شرع الجهاد لا ليحمل الناس على الإيمان قسراً، فلا إكراه في الدين، وإنّما ليكفل للناس الحرية الدينية، فمن شاء بعد ذلك فليؤمن، ومن شاء فليكفر.

والمحافظة على النفس هي المحافظة على حقّ الحياة العزيزة[1] الكريمة. لقد حمت الشريعة النفس الإنسانية من كل اعتداء عليها أياً كانت صورته في كل مراحل حياتها، كذلك كفلت لهذه النفس من الحريات ما تستطيع به أن تزاول نشاطها في دائرة المجتمع الفاضل دون إهدار لكرامتها، أو كبت لطاقاتها.

ولأن العقل مناط التكليف، وسبيل النظر والفكر والعطاء المبدع في شتّى مجالات الحياة حرمت الشريعة كلّ ما يفسده أو يضعف قوته من المسكرات والمخدرات، وفرضت العقوبات على من يتناول شيئاً منها، حتى يظلّ العقل طاقة مثمرة تقدم الخير للحياة، وتحاول أن تقف على بعض أسرار الله في كونه، فتزداد من ثم بالخالق إيماناً وخشية.

وأما المحافظة على النسل فإنها تعني المحافظة على النوع الإنساني، وقد اقتضى ذلك تنظيم العلاقة بين الذكر والأنثى عن طريق الزواج المشروع، ووضع الضوابط والمبادىء التي تحمي الأسرة من التصدع أو الانهيار، وتأخذ على أيدي الذين يعتدون على الحياة الزوجية، بانتهاك حرمتها بالقول أو الفعل، حتى يشبّ الجيل الجديد في بيئة طيبة بين أبوين متآلفين متحابين، فيكون إمتداداً صالحاً لهما وبهذا تبقى الحياة الإنسانية نقية من شوائب الانحراف والفساد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والمال عصب الحياة وزينتها، وقوام المجتمعات البشرية، فبه يتحقق للناس ما ينشدون من الغذاء والمسكن والكساء، وسائر ما يحتاجون من ضرورات العيش والبقاء، ولهذا كانت المحافظة على المال محافظة على الحياة وأسباب قوتها وعزتها، وتشمل هذه المحافظة حماية المال ممن حازه، وحمايته أيضاً من غير مالكه، ثم تنظيم وسائل تبادله بين الناس على أساس من العدل والتراضي[2].

---

(١) أنظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٩٢ ـ ط دار الفكر العربي بالقاهرة.
(٢) أنظر المصدر السابق

إن حيازة المال ينبغي أن تكون بطريق مشروع، وصاحب المال يجب أن ينفق منه بالمعروف، وأن يؤدي حقّ الله فيه، وأن يضعه في موضعه الصحيح من حيث تنميته وتيسير الانتفاع به للجماعة، وكل من يعتدي على مال بالسرقة ونحوها فله عقوبة تردعه، وجزاء يمنعه عن أكل المال بالباطل، ولا يجوز أن يتبادل الناس الأموال إلا طوعاً لأحكام الله، وبكل هذا يحفظ المال من العبث به أو الحصول عليه بغير وجه صحيح.

على أن هذه المصالح الخمس التي تضافرت النصوص على اعتبارها جاءت بها كل الشرائع السماوية، وكان للشريعة الإسلامية وهي خاتمة هذه الشرائع مبادؤها الواضحة الصارمة في المحافظة على تلك المصالح الضرورية التي لا تستقيم الحياة الإنسانية بدونها.

٢ ـ مصالح حاجية: وهي ما لا يكون الحكم الشرعي فيها لحماية مصلحة ضرورية، وإنّما يقصد به دفع المشقة والحرج والضيق عن الناس فبفقد المصالح الحاجية لا تختل حياة الناس، بل يصيبهم حرج وضيق لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقع في فقد الضروريات، كتيسير حاجتهم بالإباحة بالبيع والإجارة ونحوهما، وتخفيف التكاليف عنهم بقصر الصلاة والفطر في رمضان للمسافر، والمسح على الخفين ونحو ذلك[١].

٣ ـ مصالح تحسينية: وهي ما يكون من قبيل الأخذ بمحاسن العادات وما تقتضيه المروءات، ويجمعه قسم مكارم الأخلاق كستر العورات، وتحريم أكل الخبائث من المطعومات، وكراهة أكل كل ذي ريح كريهة، واستحباب لبس الجديد من الثياب في العيدين، والأبيض النظيف في الجمعة، والنهي عن الغش والتغرير والنصب، وخروج المرأة في الطرقات بزينتها، وبيع العنب لمن يظن أنه يتخذه للتخمير ونحو ذلك[٢].

وكل هذه المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ثابتة لا تتغير ما دام الإنسان إنساناً بفطرته التي فطره الله عليها، والأفعال البشرية ـ إيجاباً وسلباً ـ هي الوسائل الموصلة إليها، وهي في جملتها ـ قابلة للتطور والتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال[٣].

---

(١) أنظر أصول التشريع الإسلامي ص١٣٦.
(٢) المصدر السابق وأصول الفقه للشيخ أبو زهرة ص٢٩٥.
(٣) أصول التشريع الإسلامي ص١٣٦.

وتلك المصالح على تفاوت مراتبها يكمل[1] بعضها بعضاً، فلا غنى للمصالح الضرورية عن المصالح الحاجية، وهذه لا غنى لها عن التحسينية، ولكن المصالح الضرورية هي الأساس والأصل لغيرها من المصالح، فعليها يتوقف نظام الحياة، وبدونها يختلّ هذا النظام، على حين لا يترتب على فقد المصالح الحاجية إلا الحرج والضيق ووقوع الناس في المشقة دون اختلال نظام الحياة.

أما المصالح التحسينية فلا يترتب على فقدها أن تختلّ الحياة الإنسانية أو أن يقع الناس في حرج ومشقة، وإنّما يترتّب على ذلك خروج الناس عن مناهج الكمال في الحياة.

وما دامت المصالح الضرورية هي الأصل فإن الأحكام الشرعية المقررة لحفظ هذه المصالح تكون أهمّ الأحكام، ويليها أحكام المصالح الحاجية، لأنها المكملة للضروريات، ثم أحكام المصالح التحسينية، لأنها كالمكملة للحاجيات.

ويترتب على العلاقة بين المصالح كلّها ودرجة أهمّية كل منها، أنه لا يراعي حكم حاجي إذا أدّى إلى الإخلال بحكم ضروري، فأداء الفرائض ضروري، وفي هذا مشقة وكلفة، فلا ينظر إلى دفع هذه المشقة وهي مصلحة حاجية؛ لأن الفرائض من الضروريات ودفع المشقة من الحاجيات.

كذلك لا يراعي حكم تحسيني إذا أدّت رعايته إلى إبطال حكم حاجي أو ضروري، فيباح مثلاً كشف العورة عند الضرورة أو الحاجة لإجراء عملية جراحية، أو تشخيص مرض أو علاج، لأن المحافظة على النفس ضروري، وما أدّى إلى ذلك فهو ضروري وستر العورة من التحسينات فلا يلتفت إليه أمام الضرورة أو الحاجة.

وأبيح بيع المعدوم في عقد السلم، واغتفرت الجهالة في عقد المزارعة وبيع الشيء الغائب، لأن حضور المبيع وعدم جهالته من المصالح التحسينية وهذه المعاملات من المصالح الحاجية يشقّ على الناس فقدها، ومن ثم أهدرت التحسينية في سبيل تحقيق الحاجية.

على أن المصالح الضرورية، وإن كانت هي الأصل تتفاوت فيما بينها من

---

(١) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج٢ ص ١٠٢٦ ـ ١٠٢٨.

حيث درجة أهمّية كل منها، ومن ثم يراعي ما هو من الضروريات أهمّ من الآخر، فلا يحافظ عليه إذا أدّى إلى الإخلال بما هو أهمّ منه، فالجهاد مثلاً وإن كان يؤدي إلى هلاك النفس، والحفاظ على النفس أمر ضروري بيد أنه يهدر من أجل المحافظة على الدين إذا هجم علينا الأعداء، يريدون أن يطفئوا نور الله، فإن واجباً قتالهم، ومنعهم ممّا يريدون، وإن لحق بنا هلاك بعض الأنفس، حفاظاً على الدين من مكر هؤلاء الأعداء، لأن حماية الدين أولى من حماية النفس.

كذلك يباح شرب الخمر عند الاضطرار أو الإكراه بقصد المحافظة على النفس، وإن كان في ذلك ضرر يصيب العقل؛ لأن حفظ تلك أهمّ من حفظ هذا.

وقد رتّب بعض العلماء أهمّية المصالح الضرورية على النحو التالي: حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال، وهناك من العلماء من قدم النسل على العقل...

وبعد، فإن مقاصد الشريعة هي تحقيق مصالح العباد الدنوية والأخروية على نحو يسمو بكرامة الإنسان، ويهيىء له أسباب القيام بأمانة الخلافة في الأرض كما ينبغي أن تكون؛ ويفتح أمامه أبواب الخلود في جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين.

والمجتهد لا يتسنّى له أن يكشف عن أحكام الله في أفعال الإنسان إلا إذا كان على بيّنة من تلك المقاصد؛ حتى تكون آراؤه في نطاقها، تجلب مصلحة أو تدفع مفسدة.

والشريعة التي تكفل للناس كل ما ينفعهم، وترقى بهم إلى آفاق عليا من السمو المعنوي والمادي هي أقوم شريعة وأصلحها للحياة، وهكذا كانت الشريعة الإسلامية، كانت بخصائصها ومقاصدها شريعة الفطرة، شريعة صالحة للتطبيق الدائم، ومن ثم كانت خاتمة الشرائع، وكانت للناس كافة إلى يوم الدين.






الفصل الثاني

«الفقه»

مبادىء عامة

١ ـ الفقه لغة واصطلاحاً

٢ ـ تطور المعنى الاصطلاحي للفقه

٣ ـ بين الفقه والشريعة

٤ ـ مجال الفقه

٥ ـ شروط البحث في الفقه

٦ ـ من خصائص الفقه

٧ ـ أقسام الفقه

٨ ـ القراء والفقهاء



١

الفقه لغة واصطلاحاً

تطلق كلمة الفقه لغة على العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة، كما تطلق على فهم غرض المتكلم من كلامه، جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدلّ على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه.

وجاء في لسان العرب لابن منظور: الفقه، العلم بالشيء، والفهم له، والفقه: الفطنة.

فالفقه لغة ليس مجرد فهم اللفظ، وتصور معناه، إنه قدر زائد على هذا، إنه الفهم الدقيق العميق الذي لا يقف عند حدّ ظاهر اللفظ، ولكنه يتجاوزه إلى ما يوحي به من دلالات، ويتضمنه من توجيهات وإشارات وفي القرآن الكريم: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[1] أي ما نعلم حقيقة كثير ممّا تقول وتخبرنا به، أو ما نفقه كثيراً ممّا ترمي إليه من وراء ظواهر أقوالك[2].

ويقول ابن القيم: والفقه أخصّ من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرّد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم[3].

أما الفهم فيطلق على ما يطلق عليه الفقه، كما يطلق على مجرد تصوّر المعاني بحسب الوضع اللغوي، وهو أيضاً يطلق على جودة استعداد الذهن للاستنباط، يقول الآمدي: الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه

---

(١) الآية: ٩١ في سورة هود.

(٢) أنظر تفسير الطبري ج١٥ ص٤٥٧ ـ ط دار المعارف، وتفسير المنار ج١١ ص١٤٧ ـ ط المنار.

(٣) إعلام الموقعين ج١ ص٢١٩ مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد ط مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

لاقتناص كلّ ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالماً كالعامي الفطن[1].

والفقه اصطلاحاً وثيق الصلة بمعناه لغة، فهو يطلق على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وهو أمر يقتضي من المجتهد استفراغ الوسع في البحث والنظر، وهو أمر يقتضي دقة الفهم، والتعمق في العلم، والوقوف ـ بقدر الطاقة ـ على بواطن الأمور دون الاكتفاء بظواهرها، فمن لا يعرف من الأمور إلا ظواهرها لا يسمّى فقيهاً[2].

٢

تطور المعنى الاصطلاحي للفقه

يلاحظ من يتتبّع مدلول كلمة فقه في تاريخ الفكر الإسلامي أنها مرّت بثلاث مراحل: الأولى: إطلاق كلمة فقه على الأحكام الشرعية كلّها وعلى تفهّم هذه الأحكام، وبدأ هذا الإطلاق منذ عصر البعثة واستمرّ إلى عصر نشأة المذاهب تقريباً.

والأحكام الشرعية تنقسم ثلاثة أقسام أساسية سبق التعريف بها في الحديث عن مفهوم الشريعة.

فكلمة الفقه كانت تطلق على كلّ هذه الأحكام الشرعية، سواء أكانت أحكاماً اعتقادية أم أحكاماً خلقية، أم أحكاماً عملية، وإلى هذا يشير حديث رسول الله ﷺ: «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[3] كما كانت تطلق على تفهم تلك الأحكام لا فرق بين حكم وآخر وإلى هذا المعنى تشير الآية الكريمة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ﴾[4] وصيغة التفقه في هذه الآية تومىء إلى أن فهم أحكام الدين ليس أمراً يسيراً؛ لأن صيغة التَّفعل للتكلّف فالتفقه في الدين إذن يحتاج إلى معاناة في طلبه، وبذل جهد عقلي في تحصيله؛ وذلك لصعوبته كما يقول الألوسي في تفسيره[5].

---

(١) الإحكام للآمدي ج١ ص٧ ـ ط المعارف سنة ١٣٣٢ هـ.

(٢) أنظر تفسير المنار ج٩ ص٤٢٠.

(٣) رواه ابن ماجه.

(٤) الآية: ١٢٢ في سورة التوبة.

(٥) أنظر روح المعاني ج٣ ص٣٩٠ ـ ط بولاق.

كذلك يدلّ على هذا حديث رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[1]. وهذا الإطلاق العام لكلمة الفقه جعلها مرادفة لكلمة الدين الإسلامي، ولكلمة الشريعة لدى من يرى أن هذه الكلمة تشمل كلّ الأحكام التي شرعها الله.

والفقه بهذا المعنى الشامل كان يطلق قديماً على معرفة النفس ما لها وما عليها سواء أكان من الأمور الاعتقادية أم العملية، وهو بهذا الإطلاق يمثل الطابع الحقيقي للتفكير الإسلامي[2].

الثانية: ولما بدأت العلوم تتمايز ويستقلّ بعضها عن بعض ضاقت دائرة الفقه، ودخل التخصص على ذلك الإطلاق العام الذي شمل كلّ الأحكام، فأصبح خاصاً بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، سواء من حيث فهمها، أو إطلاق الاسم عليها، أي أن كلمة فقه كما تدلّ على العلم بهذه الأحكام العملية تدلّ على نفس هذه الأحكام التي تستنبط بالرأي والاجتهاد[3].

وبهذا المعنى الاصطلاحي الجديد لكلمة الفقه خرجت من مفهومه الأحكام الاعتقادية والأخلاقية، وصار مدلوله مقصوراً على الأحكام العملية؛ أي العبادات والمعاملات، وخرج أيضاً من مفهوم الفقه الأحكام التي لا تؤخذ بالنظر والتأمل، لأنها معلومة من الدين بالضرورة ولا تحتاج إلى اجتهاد كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة السرقة والخمر، ومن ثم لا يجوز أن يسمّى الله تعالى فقيهاً؛ لأنه لا يخفى عليه شيء، كذلك لا يعدّ علم المقلدين بالأحكام فقهاً؛ لأنه غير مكتسب عن طريق النظر والاستقلال، كما لا يسمّى صاحبها فقيهاً[4].

الثالثة: ثم جاءت المرحلة الثالثة، وفيها توسّع الفقهاء في مدلول كلمة فقه، وكان ذلك بعد أن شاع التقليد، وأصبح جمهور الفقهاء من أهل التخريج والترجيح في المذاهب، أو الاجتهاد المنتسب فأطلقت الكلمة على جميع الأحكام الشرعية العملية التي نزل بها الوحي صراحة ولا تحتاج إلى نظر في

---

(١) رواه الإمام مسلم.

(٢) أنظر مناهج الإجتهاد في الإسلام للأستاذ محمد سلام مذكور ص٢٣ ـ ط جامعة الكويت.

(٣) أنظر الفقه الإسلامي، مدخل لدراسة ونظام المعاملات فيه، للدكتور محمد يوسف موسى ص١٠ ـ ط دار الكتاب العربي بالقاهرة.

(٤) أنظر المصدر السابق والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالكريم زيدان ص٦٣.

معرفتها، وتلك التي استنبطها المجتهدون، أي الأحكام المستفادة عن طريق النظر في الأدلة، وكذلك الأحكام التي خرجها المقلدون على قواعد أئمتهم وأصولهم[1].

إن كلمة فقه كانت دلالتها عامة على كل الأحكام الشرعية في عصر البعثة وإلى عصر نشأة المذاهب، ثم طرأ عليها التخصيص الذي قصر معناها على الأحكام العملية المستنبطة من الأدلة.

واصطلح المتأخرون من الفقهاء على أن تشمل الكلمة في مدلولها كلَّ الأحكام العملية سواء كان طريق العلم بها النصُّ القطعي في ثبوته ودلالته، أو النظر والاجتهاد، أو التخريج والترجيح على قواعد الأئمة.

٣

بين الفقه والشريعة

يمكن ممّا أسلفته عن الفقه والشريعة استخلاص ما يلي:

١ ـ الشريعة مرادفة للدين في رأي بعض العلماء، وفي رأي البعض الآخر أنها تنصرف في دلالتها إلى الأحكام العملية، وهذه هي التي تمثل الشرعة والمنهاج.

٢ ـ الشريعة نصوص محكمة ثابتة وقواعد كليّة عامة مستمدّة من النصوص، ومن ثم كانت أحكامها ثابتة وخالدة.

٣ ـ الفقه هو الفهم البشري لنصوص الشريعة ما دامت مجالاً للاجتهاد، ولذا كان أخصّ من الشريعة وليس مرادفاً لها، وليس لآراء الفقهاء والمجتهدين صفة الثبات والخلود.

٤ ـ ما ذهب إليه الفقهاء، في عصر التقليد من إطلاق كلمة فقه على كلّ الأحكام العملية هو اصطلاح أملاه ـ فيما أرى ـ واقع التخلّف العلمي، ولا ينبغي العدول عن أن الأصل في الفقه هو الاجتهاد والنظر والاستنباط.

٥ ـ عرفت اللغة العربية كلمة (شريعة) قبل كلمة (فقه) بزمن طويل، فقد وردت مادة (شرع) ومشتقاتها في كثير من آي القرآن الكريم، بل نجد كلمة شريعة نفسها جاءت في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾.

---

(١) أنظر المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٣.

٦ ـ لم تعرف كلمة (فقه) في معناها الذي نريده اليوم إلا بعد مضي صدر من الإسلام[١].

٤

مجال الفقه

يتّضح ممّا سبق عن معنى الفقه والشريعة والعلاقة بينهما أن الفقه يبحث في الأحكام العملية دون الاعتقادية، والأخلاقية، وأن هذه الأحكام العملية ليست كلّها مجالاً للاجتهاد؛ لأن منها ما دلّت عليه النصوص دلالة لا تحتمل خلافاً؛ فهي من ثم أحكام قطعية، أو معلومة من الدين بالضرورة، كالواجبات والمحرمات، فهذه لا مجال للاجتهاد فيها، ولا يتصوّر اختلاف حولها.

ومنها أحكام دلّت عليها النصوص دلالة تحتمل الاختلاف؛ لأنها ظنية في ثبوتها أو دلالتها[٢]، وهذه الأحكام هي مجال الاجتهاد، كما يدخل في هذا المجال كلّ ما لا تتناوله النصوص بأسلوب مباشر، وهذا يحكمه في بحثه وسائل الاجتهاد في إطار روح التشريع، ومقاصده الكلية، وقواعده العامة.

والبحث الفقهي مهمة جليلة مقدسة؛ لأن الفقيه يحاول الكشف عن أحكام الله فيما يعرض عليه من أقضية وحوادث، إنه لا ينشىء حكماً، ولكنه يظهره، فالتشريع لله وحده، وليس لأحد من خلقه سلطة التشريع، فمهمة الفقيه المجتهد تنحصر في إظهار أحكام الله؛ وذلك لأن هذه الأحكام منها ما هو جليّ لا يحتاج في معرفته إلى نظر وبحث، وكل مسلم مكلّف ينبغي عليه أن يعرفها سواء أكان فقيهاً أم غير فقيه، ومنها ما يحتاج إلى اجتهاد ونظر؛ لأنها ليست جلية أو يستوي في معرفتها العامة والخاصة، وهذه الأحكام يتولّى المجتهدون

---

(١) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص١٢.

(٢) يتناول البحث الفقهي في حالة دلالة النص الظنية معرفة المعنى المراد منه وقوة دلالته على هذا المعنى، والنص الظني في دلالته قد يكون قرآناً أو سنة.

أما إذا كان النص ظني الثبوت فإن مجال البحث فيه يتناول السند من حيث بيان حال الرواة من العدالة والضبط، كما يتناول طريق السند من حيث الاتصال وغيره، والنص الظني في ثبوته هو السنة النبوية غير المتواترة.

أما القرآن الكريم فهو كله قطعي الثبوت وكذلك السنة المتواترة.

الكشف عنها، وهم فيما يبحثون قد يصيبون وقد يخطئون، بيد أنهم مأجورون على كلّ حال، ما داموا لم يقصروا، وبذلوا كلّ ما في الوسع، وإن كان للمجتهد المصيب أجران، وللمخطىء أجر واحد.

٥

شروط البحث في الفقه

ولجلالة مهمة الفقيه، وأنه موقع عن رب العالمين اشترط العلماء فيمن يكون أهلاً للبحث والاجتهاد الفقهي عدة شروط، وهذه الشروط يمكن أن تصنف أربعة أنواع:

أ ـ نوع يختصّ بدراسة مصادر الاجتهاد.

ب ـ نوع يختصّ بدراسة السوابق الفقهية.

جـ ـ نوع يختصّ بدراسة لغة النص التشريعي.

د ـ نوع يختصّ بدراسة بيئة المجتمع الذي يعيش فيه المجتهد.

أما النوع الأول من الشروط فإن سبيل تحصيله دراسة علم أصول لفقه، فهذا العلم يضع أمام المجتهد القواعد الأساسية للبحث الفقهي السليم. إنه يتناول دراسة المصادر النصّية وغيرها دراسة وافية، ومن ثم ينبغي على المجتهد أن يدرس هذا العلم، ويحيط بقضاياه إحاطة دقيقة، وبذلك يستطيع أن يبحث وفق أصول علمية صحيحة، ومنهج فكري قويم.

ويراد بالنوع الثاني أن كلّ باحث في علم ما لا بدّ له من الإلمام بجهود الذين سبقوه في مجال تخصصه، فنهاية السابق بداية اللاحق، والعلم الإنساني حلقات متصلة، والبدء فيه من فراغ أمر غير مستطاع إن لم يكن مستحيلاً، ولذا كان واجباً على كل من يتصدّى للبحث الفقهي أن يكون على دراية بآراء سلفه من الفقهاء، واتجاهاتهم المذهبية وأسباب الاختلاف بينهم وما أجمعوا عليه من الأحكام وما لم يجمعوا عليه، فذلك ـ فضلاً عن الحصيلة المعرفية التي تأتي ثمرة لتلك الدراية ـ سبيل بناء العقلية العلمية التي تتمتع بالقدرة على الموازنة والمقارنة، والاستقلالية في الحكم والاستنباط. ولأن لغة النصّ التشريعي في الإسلام من أرقى درجات الفصاحة والبيان، فالقرآن الكريم، وهو المصدر الأول للتشريع بلسان عربي مبين، والمصدر الثاني وهو السنة النبوية، وإن لم

يكن في درجة القرآن فصاحة وبياناً، فهو صادر عن عربي قريشي، كان يخاطب كل قبيل بلغته، فقد أدبه ربه فأحسن تأديبه - وجب على الفقيه المجتهد - لكي يكون أهلاً للقيام بمهمته المقدسة في الكشف عن أحكام الله في أفعال المكلَّفين - أن يدرس اللغة العربية متناً وأدباً ونحواً وبلاغةً وتاريخاً[1] دراسة تجعله يضاهي في معرفتها العرب الذين نزل القرآن يخاطبهم على يد محمدﷺ.

وإن دراسة لغة النص التشريعي دراسة شاملة ضرورة علمية لمن يريد أن يتفقَّه في الدين، ويجتهد فيه، حتى لا يضلَّ في فهم ذلك النصّ، أو لا يعجز عن قراءة واستيعاب التراث الفقهي وغيره.

والنوع الرابع من الشروط يدعو إلى أن يواكب الفقيه الحياة، ويحذر من اعتزالها، أو الهروب منها، فالفقيه الجدير بهذا الوصف هو الذي يعيش مشكلات عصره ومصره، ويلم بأعراف وتقاليد بيئته، إنه يعرف كلّ ما تموج به الحياة الإنسانية في زمنه من مشكلات وأفكار وعادات معرفة علمية، معرفة تمكّنه من أن يكون في بحثه الفقهي وثيق الصلة بعصره؛ ليكون في اجتهاداته مُعبراً عن الواقع المعاش، وقادراً على تقديم العلاج الذي يلائم الزمان والمكان، ويكفل سيادة التشريع في دنيا الناس.

وملاك هذه الشروط كلّها تقوى الله ومراقبته وإخلاص العمل له، وأن يكون الحقّ رائد المجتهد وأسمى ما تطمح إليه نفسه، فهو بذلك لا يتكلّف ما لا يحسن، ولا يقول ما لا يعلم، ولا يدلّس فيما يروي، ولا يشتري بآيات الله وأيمانه ثَمناً قليلاً من الثناء الخادع والمجد الزائف والعلو الكاذب[2]، إنه يجهر بكلمة الحق، ولا يعنيه أن يرضى عنه هذا، أو يسخط عليه ذاك، فقد أخلص لله العمل، ولا يطمع من سواه أن يثيبه عليه.

وأخيراً إذا كان القانون يعاقب من يمارس مهنة الطبّ أو المحاماة مثلاً دون أن يكون قد اجتهاز مرحلة تعليمية خاصة، وامتحاناً يثبت أهليته للقيام بهذا العمل فإن الاجتهاد في الفقه الإسلامي ليس أمراً هيّناً، ولا منصباً يرقى إليه بادعاء، ولا

---

(١) قال ابن السيد البطليوسي في مقدمة كتابه «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين: «ويخبر من تأمل غرضه ومقصده بأن الطريقة الفقهية مفتقرة إلى علم الأدب، مؤسسة على أصول كلام العرب».

(٢) أنظر مجلة رسالة الإسلام السنة السابعة ص٢٢٩.

يقدر عليه إلا من تسلّح بأسلحته، وتحقّقت فيه تلك الشروط التي اشترطها الأصوليون، وقد تحدثت عنها في إجمال، وهي ليست شروطاً تعسفيّة، وإنّما هي طبيعية يقضي بها العقل والإنصاف، فإن لم تتحقق تلك الشروط فيمن يبحث في الفقه الإسلامي حيل بينه وبين أن يفتي في دين الله بلا علم ولا دراية؛ لأن المجتهد إذا قال هذا حلال وهذا حرام، وهذا جائز وهذا ممنوع، فذلك حكم منه بأن الله أحلّ أو حرّم، أو أجاز أو منع، ومن الذي يستطيع أن يتوسّد هذا المنصب الخطير إلا إذا كان كفؤاً له محصلاً لأدواته وشروطه.

٦

من خصائص الفقه

يراد بخصائص الشيء الصفات التي تحدّده وتميّزه عن غيره، والفقه الإسلامي له خصائصه التي تميّزه عن سائر العلوم الإسلامية وإن كانت هناك بعض السمات التي تعدّ قاسماً مشتركاً بين كلّ هذه العلوم، كما أن تلك الخصائص تميز هذا الفقه عن سواء من ضروب القوانين والتشريعات الوضعية.

ويذكر العلماء(١) للفقه عدّة خصائص، بيد أنها كلها ترجع إلى خصيصة واحدة، وهي المصدر الإلهي؛ لأن الفقه بهذا المصدر تتوافر فيه سائر الخصائص التي تحدّث عنها هؤلاء العلماء.

إن قيام الفقه الإسلامي على الوحي الإلهي قرآناً أو سنة، وما استمد منهما من قواعد وطرق للاجتهاد جعل له في نفس المسلم هيبةً وسلطاناً ووقاراً، واستجابةً للأخذ بأحكامه طواعية واختياراً، ولذا تصبح الأحكام الفقهية لدى المسلم جزءاً من الشريعة، كما يصبح تطبيق هذه الأحكام تطبيقاً للشريعة ذاتها.

إن اجتهادات الفقهاء وإن كانت فهماً للنصوص المقدّسة، وما إليها، لكنه

---

(١) أنظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص٦٧، والشريعة الإسلامية: تاريخها ونظرية الملكية والعقود للشيخ بدران أبو العينين بدران ص٤٧ ـ ط الاسكندرية.

الفهم الذي تحكمه ضوابط خاصة مستمدّة من قواعد الشريعة ومبادئها، ومن ثم لا يأخذ صبغة الآراء البشرية الخالصة كالقوانين الوضعية، وتظلّ له صبغته الدينية التي ينفرد بها بين هذه القوانين.

فأول خصائص الفقه الإسلامي إذن: قيامه على المصدر الإلهي، وما يترتّب على هذا من احترام لأحكامه وتنفيذ لها بوازع داخلي، أو رغبة ورهبة؛ لأن العمل بحكم فقهي هو عمل بحكم شرعي يؤجر عليه فاعله، وعدم العمل بهذا الحكم يعدّ معصية يعاقب عليها.

ولا جدال في أن القوانين الوضعية لعدم قيامها على مصدر يؤمن به الإنسان، ويطمئن إلى عدالته وحكمته، لا يمكن أن ترقى إلى أحكام الفقه الإسلامي، لا من حيث الالتزام بها فحسب، وإنّما كذلك من حيث سلامتها من الأهواء، وصلاحيتها للحياة، فهذه القوانين مصدرها العقل البشري، والإنسان لا يستجيب دائماً لما يراه غيره، أو يفرضه عليه سواه، فضلاً عن أن هذا العقل محكوم فيما يصدر عنه بعوامل مختلفة، منها ظروف النشأة وطبيعة البيئة والثقافة، وهذه تقضي على ما يصل إليه العقل من أفكار بالقصور، ولعلّ هذا مناط تعرض تلك القوانين للتطوير والتغيير والنسخ والإلغاء.

وأما الخصيصة الثانية فهي التمهيد لأحكام الفقه بما يهيىء النفوس للاعتصام بها، وذلك لأن كل الفقهاء في اجتهاداتهم لا يصدرون إلا عن كتاب الله وسنّة رسوله نصًا أو روحاً، وهذا الوحي الإلهي قرآناً أو سنّة الذي هو أساس الفقه وعماد البحث فيه قرر التشريعات بعد أن مهد لها بما يحبب فيها، ويحضّ على أدائها في صدق وإخلاص.

وهذا التمهيد كان يأخذ أحياناً مظهر التدرج في التشريع أو يأخذ مظهر الجمع بين الترغيب والترهيب، أو بيان أن للحكم جزاء في الدنيا والآخرة.

فالخمر مثلاً كانت العرب في الجاهلية تدمن تعاطيها، فقد تغلغلت في النفوس، واستولى حبّها على القلوب، ولذا لم يكن يسيراً عليهم أن يتخلوا عن شربها مرة واحدة. ومن ثم سلك القرآن في تحريم الخمر منهج التدرّج، الذي انتقل بهم من مرحلة إلى مرحلة، حتى تطلّعوا للحكم الحاسم الذي ينقذهم من شر الخمر وبلائها، فقد بين القرآن أولاً أن من ثمرات النخيل والأعناب منه ما يتخذ سكراً ومنه ما يتخذ رزقاً حسناً، وفي هذا تلميح إلى

أن الخمر وهي سكر ليست رزقاً حسناً، وليست أمراً طيباً ولا محموداً . .

ثم كانت المرحلة الثانية إجابة عن سؤال وجه إلى رسول الله ﷺ عن الخمر وغيرها من المنكرات التي كانت شائعة بين العرب ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[1]. فالخمر إثمها أكبر من نفعها، وكل ما كان شره أكبر من خيره فهو ممنوع، ومع هذا لم تصرّح الآية بتحريم الخمر، واكتفت بذلك البيان عنها، وفي هذا تمهيد للمرحلة الثالثة التي دعت إلى التحريم الجزئي للخمر، وهو عدم قرب الصلاة في حالة سكر ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[2].

ولا شك أن المسلم الذي تمنعه الخمر من أداء الصلاة، وهي عمود الدين يضيق نفسياً بذلك، ويترك شرب الخمر طول النهار وأول الليل، ولا يتمكن من شربها إن أراد إلا قبل النوم، وكان هذا التحريم الجزئي تمهيداً للحكم الحاسم الذي قضى بتحريم الخمر، فهي داء خبيث يفسد العقل، ويمزّق روابط الإخاء، ويحول دون تقوى الله وطاعته، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[3].

وإنتهى المسلمون، واستجابوا فرحين لحكم الله، وأراق كل منهم ما لديه من خمر في الشوارع.

فإذا ما جاء فقيه اليوم، وحذّر الناس من الخمر ونحوها من المسكرات فإنهم لن يضيقوا به، أو ينصرفوا عنه، فحديث القرآن والسنّة عن الخمر ليس غائباً عنهم، ومن ثم يكون لتذكير الفقيه وتحذيره وما يراه بعد طول بحث ونظر من أحكام أثره الإيجابي في الأخذ بما شرع الله، وتطبيق اجتهادات الفقهاء.

وإذا كان التدرّج مظهراً من مظاهر التمهيد للأحكام، فإن الجمع بين الترغيب والترهيب، أو بيان أن للحكم جزاء في الدنيا والآخرة مظهر آخر كذلك، ولهذا يحرص المسلم على ما يستنبطه الفقيه من أحكام امتثالاً لأمر الله، وطمعاً في ثوابه، وخوفاً من عقابه.

---

(١) الآية: ٢١٩ في سورة البقرة.

(٢) الآية: ٤٣ في سورة النساء.

(٣) الآية: ٩٠ ـ ٩١ في سورة المائدة.

وتأتي الخصيصة الثالثة فرعاً عن الأولى والثانية: لأن تفرّد أحكام الفقه بمصدرها الإلهي، وبما مهّد لها من أسباب الأخذ بها وعدم التفريط فيها يقضي بأن آثار هذه الأحكام من ثواب وعقاب لا تقتصر على الحياة الدنيا، وإنّما تتجاوز هذا إلى الحياة الآخرة، فالمسلم يوقن بأن كلّ ما جاء به الدين من تشريعات يراد بها استقرار الحياة، وانتظام العلاقات بين الناس إنّما هو وسيلة للنعيم المقيم في دار البقاء، وأنه إن لم ينل حظه في الدنيا من حزاء على ما قدّم فإنه في الآخرة لن يظلم مثقال ذرة، وهذا المعنى لا يتوافر للتشريعات الوضعية، فهي تقصر الجزاء على الدنيا؛ لأن المشرّع الوضعي لا يملك من أمر الآخرة شيئاً، ولذا لا يرى الإنسان بأساً في أن يتحايل للهروب من تبعة مخالفة هذه التشريعات على حين يختلف الأمر بالنسبة لأحكام الفقه لأن الهروب من مسؤولية التفريط فيها في الدنيا لن يحول دون العقاب في الآخرة، بل قد يضاعفه، وهذا ما يفسر اعتراف المسلم بما اقترف، على الرغم من أن الدلائل المادية لا تدينه؛ لأنه يخشى لقاء ربه وعليه ظلامة لأحد.

وممّا يتصل بهذا أن القضاء إذا حكم بحقّ بناء على بيّنات ظاهرة فإن هذا لا يعني أن ما حكم به حلال لمن ادّعاه إذا كان في الواقع ليس حقاً له، فالحكم القضائي لا يحلّ الحرام ولا يحرّم الحلال، ومن ثم لا ينبغي لمن حكم له بما ادّعاه وهو ليس حقاً له أن يأخذه لأنه لا يحلّ له، فهو حرام في أصله[1]، وفي ذلك أثر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنكم تختصمون إليَّ وإنّما أنا بشر ولعلّ بعضكم يكون ألحن بحجته من الآخر، فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حقّ أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنّما أقتطع له قطعة من النار»[2].

والخصيصة الرابعة للفقه الإسلامي: أن النزعة السائدة فيه هي النزعة الجماعية، ويقصد بها معنى أوسع يتناول الناحية المالية وغيرها حتى ليعمّ الحقوق والواجبات جميعاً[3].

فمن المتفق عليه بين العلماء أن الأحكام الشرعية سواءً أكان مصدرها النصّ أم الاجتهاد لا يراد بها إلا تحقيق مصالح الخلق، وقد سبقت الإشارة إلى

---

(١) أنظر الشيخ بدران أبو العينين، المرجع السابق ص٨١.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

(٣) أنظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص٧٧.

هذا في النص الذي ورد في كتاب أعلام الموقعين وذكر فيه ابن القيم أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد[١].

كما أنه من المتفق عليه أنه إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصّة قدمت الأولى على الثانية، فنفع الجماعة مقدم على نفع الفرد، ولهذا شرّعت العقوبات والحدود ـ وإن آلمت بعض الناس ـ ليأمن سائرهم على أنفسهم وأعراضهم[٢] وطوعاً لهذا إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة روعيت مصلحة الجماعة، وقدمت على المصلحة الفردية، تحقيقاً لبعض القواعد التي تنصّ على تحمّل أخف الضررين، أو تحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، وذلك مثل بيع المواد التموينية جبراً عن مالكها إذا احتكرها ولم يمكّن الناس منها، وتسعير السلع إذا تجاوز التجار الحدّ المعقول في الربح، أو تحديد إيجار المساكن إذا غلا ملاكها في قيمة إيجارها ونحو ذلك.

إن الفرد في التشريع الإسلامي يتمتع بحقوقه التي منحه الله إيّاها كما يشاء ما دام يرعى حقّ ربه فيها، ومن مراعاة هذا الحقّ المحافظة على المصلحة العامة، وألا ينجم عن هذا التمتّع ضرر للغير يكون أكبر من ضرر الحدّ من حرية الفرد في تصرفه فيما يملك وذلك لأن الإسلام يؤاخي بين المؤمنين به، ولا معنى لهذا الإخاء إلا بالإصلاح بين الناس، وأن يحرص كل فرد على مصلحة الجماعة حرصه على مصلحته، فمن لم يهتمّ بأمر المسلمين فليس منهم، فكل تصرّف يؤدي إلى ضرر أو مفسدة تلحق بالفرد أو الجماعة باطل ومحظور، والصور الفقهية التي توضح ذلك كثيرة كثرة يصعب استقراؤها، ومنها على سبيل المثال أن من حقّ الزوج على زوجته طاعته، لتكون سكناً له، بيد أن هذا الحقّ مقيد بألا يكون في استعماله ضرر للزوجة وإلا منع منه، أو حدّ القاضي من استعماله؛ حتى ليكون للزوجة في بعض حالات الضرر طلب التفريق من زوجها[٣].

وإذا كان من حقّ المالك أن يتصرّف في ملكه كما يشاء، ومن ذلك حقّ البيع لمن يريد، كما أن للمشتري الحقّ في شراء ما شاء إذا رضي مالكه ببيعه

---

(١) انظر سابقاً ص ٤١.

(٢) انظر سابقاً ص ٤٣.

(٣) أنظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص٧٨.

له، فقد أوجب الفقه الإسلامي حقّ الشفعة للشريك أو الجار، فيكون له تملك ما اشتراه الأجنبي، جبراً عنه وعن المالك الذي باعه له، فالحقوق لم يشرّعها الله لضرر الغير بلا ضرورة أو سبب[1].

وجملة القول أن الفقه الإسلامي وهو يكشف عن أحكام الله في أفعال العباد كان معبّراً أصدق تعبير عن الغاية من التشريع الإلهي، وهي تحقيق مصلحة الفرد والجماعة معاً، وتقديم حقّ الجماعة على حقّ الفرد عند التعارض، ومن ثم اتسم بنزعته الجماعية التي تؤكد وحدة الأمة، وأنها كالبنيان المرصوص يشدّ بعضه بعضاً.

والفقه الإسلامي إلى هذا ليس تراثاً يعكس ثقافة عصور خلت ولكنه فكر حيّ يحمل في أطوائه أسباب نموه وتطويره ومواكبته للحياة في شتّى مجالاتها وتياراتها، صحيح أن الفقيه المجتهد لا ينعزل عن عصره، وظروف بيئته، وأن آراءه عرضة للخطأ، ولا تتصف بالثبات، ولكن هذا شيء، وصلاحية الفكر الفقهي للتطوير والنمو والتجديد شيء آخر، وذلك لأن مصادر هذا الفكر تدعو إلى الاجتهاد، وتحذّر من الجمود والتقليد، فنصوص الكتاب والسنة تأمر بالنظر وتحضّ على التفكير، وتبيّن أن الذين لا يفكرون ولا يعقلون، كالأنعام أو أضلّ سبيلاً، وأنه لا يستوي في ميزان الإيمان الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ثم إن مصادر استنباط الأحكام فيما لا نصّ فيه تفتح أمام الفقهاء باب الاجتهاد والبحث على مصراعيه ممّا يدلّ على أن الفقه حركة عقلية نامية تقود المجتمع الإسلامي، وتطبع حياته بطابع الشريعة الغراء.

وفضلاً عن هذا اشتمل التراث الفقهي والأصولي على نصوص كثيرة تنادي بالاجتهاد، وتحارب التقليد، منها ما قاله القرافي وهو يتحدث عن العرف، قال: (فمهما تجدّد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين)[2].

---

(١) المصدر السابق ص٧٩.

(٢) الفروق للقرافي ج٣ ص٣٧ ـ ط عالم الكتب بيروت.

ولهذا كانت الخصيصة الخامسة للفقه الإسلامي: أنه لا يعرف الجمود على الموروث، وإنّما يعرف النماء والتجدّد والتطوير باستمرار، حسب الزمان والمكان وما يتجدّد من الأحوال والعادات والأعراف.

وتلك الخصائص الخمسة وهي: المصدر الإلهي، والتمهيد للأحكام والجزاء في الدنيا والآخرة، والنزعة الجماعية والصلاحية للتجديد والتطوير يمكن أن تعطي النتائج التالية:

أولاً: للأحكام الفقهية سلطان نفسي على المسلم بسبب مصدره الإلهي، يجعله يلتزم بهذه الأحكام بوازع داخلي، وهذا ما لا تعرفه القوانين البشرية.

ثانياً: يندر أن يحاول مسلم الهرب من الأحكام الفقهية؛ لأنه محاسب عليها في الدنيا والآخرة.

ثالثاً: تقلّ في ظلّ الأحكام الفقهية الخصومات القضائية، فكل مسلم يحاول أن يقف عند ما له من حقّ، بل هو بحكم قيم الإسلام التي تحضّ على الدفع بالتي هي أحسن يعفو ويصفح إن ظلمه غيره.

رابعاً: النزعة الجماعة للفقه تعبير عن وحدة الأمة، وأن الأنانية والفردية ليست خصالاً إسلامية.

خامساً: ليس الفقه تراثاً انتهى دوره، ولكنه فكر حيّ يحمل في أطوائه أسباب نموه وتطويره ومواكبته لتيار الحياة.

سادسا: وما دام الفقه على هذا النحو من النمو والصلاحية للتطوير فإنه لا ينبغي لنا أن نجمد على القديم وحده دون مسايرة الزمن الذي يتطوّر دائماً ما دمنا لا نخرج عن مقاصد الشرع وأصوله الصحيحة[1].



٧

أقسام الفقه

وما دام الفقه هو الفهم البشري لنصوص الشريعة إذا كانت مجالاً للاجتهاد، فإن هذا الفقه تناول كلّ الأحكام التي تنظّم علاقة الإنسان بخالقه،

(١) أنظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص٨٧.

كما تنظم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان في شتّى المجالات، ولا غرو، فالشريعة جاءت مِنْهاجاً كاملاً لتنظيم المجتمع البشري تنظيماً يكفل له سعادة الدارين، ومن ثم اشتمل الفقه على كلّ فروع القانون المتعددة التي تبيّن حقوق وواجبات كلّ أفراد المجتمع فيما يختصّ بعلاقاتهم بعضهم مع بعض، ولكن الفقه يمتاز عن القانون بتلك الأحكام التي خصّها الفقهاء باسم العبادات، كما يمتاز أيضاً بربط هذه الأحكام التي تنظّم علاقة الإنسان بغيره بعقيدة المسلم، ولهذا يلتزم المسلم بها بوازع من إيمانه، ويحافظ عليها خوفاً من الله لا خوفاً من أحد سواه، وذلك مناط صلاحية هذه الأحكام للحياة، وأنّها أولى للبشر من كلّ القوانين الوضعية، وأن الناس في ظلّ أحكام الله يعيشون حياة آمنة يسودها العدل والإخاء والتكافل والسلام، فلا أثرة ولا فردية، ولا فساد في الأرض، ولكن تعاون على البرّ والتقوى، وخير للناس كافة.

ومن ينظر في بعض أمهات الكتب الفقهية في مختلف المذاهب يلاحظ أن بينها تفاوتاً في تقسيمات الفقه، وكذلك في ترتيب موضوعاته، فلم يتفق الفقهاء على تقسيم واحد، كما أنهم لم يجمعوا على ترتيب معين، بيد أن هذا التفاوت سواء من حيث الترتيب أو التقسيم لا يؤثر في جوهر القضايا التي يعرض لها الفقه، والتي تتناول كما أومأت آنفاً حياة الإنسان في علاقته بربّه وعلاقته بغيره.

ومع اختلاف العلماء الشكلي في تقسيم[1] وترتيب أبواب الفقه وموضوعاته يجمعون على أن الفقه ينقسم قسمين رئيسيين:

---

(١) يذهب بعض فقهاء الأحناف إلى تقسيم الفقه ثلاثة أقسام هي: العبادات والمعاملات والعقوبات، ولكن الشافعية يرون أن الفقه أقسام أربعة: العبادات والمعاملات والزواج وما يتصل به والعقوبات.

ويقسم فقهاء الشيعة الإمامية موضوعات الفقه أربعة أقسام: العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام، فما يتعلق بالأمور الأخروية عبادات، وما يتعلق بالأمور الدنيوية فإما أن يحتاج إلى صيغة أو لا، فغير المحتاج إلى صيغة هو الأحكام كالديات والقصاص وما يحتاج إلى صيغة فقد يكون من طرفين أو من طرف واحد، فإن كان من طرف واحد سمي بالإيقاعات كالطلاق، وإن كان من طرفين سمي بالعقود، ويدخل فيها المعاملات والنكاح.

والفقهاء بعد اتفاقهم جميعاً على تقديم قسم العبادات في البحث في مؤلفاتهم يختلفون بعد هذا القسم اختلافاً كبيراً في ترتيب أبواب الفقه وفروعه في هذه المؤلفات، فلكل مذهب ترتيبه الخاص، بل إن أصحاب المذهب الواحد قد يختلف بعضهم عن بعض في هذا الترتيب (وانظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص١١٤ - =

أ ـ عبادات.

ب ـ معاملات أو عادات.

وهذا التقسيم مبناه اختلاف المقصود الأصلي فما كان الغرض الأول منه التقرب إلى الله وشكره، وابتغاء الثواب في الآخرة، فهو من قسم العبادات، كالصلاة والصيام والجهاد.

وما كان المقصود منه تحقيق مصلحة دنيوية، أو تنظيم علاقة بين فردين أو جماعتين، وما شاكل ذلك فهو من العادات كالبيع والإجارة والمزارعة وغيرها[1].

ومن يستقرىء نصوص الشريعة قرآناً أو سنة يتبيّن له أن العبادات جاءت أحكامها مفصّلة، لأن أكثر هذه الأحكام تعبدي، ولا مجال للعقل فيه، ولا يتأثر بالزمان أو المكان، على حين أن تلك النصوص في أحكام العادات جاءت قواعد عامة وأصولاً كليّة غالباً. فهي لا تتعرض لتفصيلات إلا في النادر وذلك لأن الأصل في هذه الأحكام أنها معقولة المعنى، يدرك العقل كثيراً من أسرارها، ولذا جاءت على هذا النحو ليكون أمام الفقهاء مجال فسيح لاجتهاد لا يغفل عن ظروف الزمان والمكان في إطار أسس الشريعة وروحها، وهذا من آيات صلاحية الشريعة للتطبيق الدائم في كلّ عصر ومصر[2].

على أن تقسيم الفقه إلى عبادات وعادات باعتبار المقصود الأصلي من كلّ منهما لا يعني أن العادات لا طاعة فيها لله، أو أن من الأحكام ما هو عبادة ومنها ما ليس كذلك، لأن كلّ تصرفات المسلم، سواء في علاقته بالله تعالى أو في خاصة نفسه، وصلته بأسرته، والمجتمع الذي يعيش فيه، وكذلك صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في السلم والحرب، كلّ هذا تحكمه شريعة الله، ويكون المسلم

= ١١٧، والمدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للأستاذ محمد مصطفى شلبي ص٣٣ هامش.
ويلاحظ أنه مع تبويب الموضوعات الفقهية يذكر آراء في بعض الموضوعات في غير الأبواب التي عقدت لها، مما يقتضي وضع فهارس تحليلية لأمهات الكتب الفقهية. حتى يسهل الرجوع إليها لاستقراء كل الآراء في شتى المسائل والقضايا.

(١) أنظر محمد مصطفى شلبي، المرجع السابق ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) أنظر المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٣ ـ ٣٤، والمدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص١١٥، وعلم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص٣٣ ـ ٣٤.

في القيام بها عابداً لخالقه ما دام يستشعر رقابته عليه، ولا يتجاوز حدود أوامره ونواهيه[1]، وهذا هو مفهوم العبادة بمعناها العام في الإسلام، وهو ما أشرت إليه سابقاً في ارتباط كلّ الأحكام الفقهية بالعقيدة، وأن التشريع الإسلامي بهذا يختلف عن كلّ التشريعات الوضعية التي لا تعرف العلاقة بينها وبين الضمير الإنساني. ومن هنا تطاع التشريعات الوضعية ما دامت السلطة التي تطبقها قائمة، وما دام خروج الإنسان عليها لا يغيب عن هذه السلطة.

إن تقسيم الفقه إلى عبادات ومعاملات عمل فني لدراسة موضوعات الفقه رُوعي فيه المعنى الغالب أو الظاهر، ولا يدلّ هذا التقسيم بحال على أن من أحكام الفقه ما لا عبادة فيها؛ لأن تحقيق المصالح الدنيوية عن طريق أحكام المعاملات ليس هو الغاية منها، وإنّما هو وسيلة إلى تحقيق السعادة الأخروية التي هي غاية الغايات من كلّ ما جاء به الإسلام من تشريعات.

وتقسيم الفقه إلى عبادات ومعاملات لم تعرفه المؤلفات الفقهية القديمة، فما كانت تطلق كلمة العبادات على بعض أبواب الفقه دون بعضها الآخر، وإن كانت هذه الكلمة قد تردّدت في كتب القدماء بالمعنى الذي يراد بها في العرف المعاصر، بل إن من علماء الإسلام في القرن الرابع الهجري، وهو الإمام أبو الحسن العامري (ت: ٣٩٣ هـ) قد أشار في كتابه (كتاب الإعلام بمناقب الإسلام) إلى أنواع الأحكام الشرعية، فقد أفرد في هذا الكتاب فصلاً تحت عنوان (القول في معرفة أركان الدين) قال في مستهله (وقد كان سبق القول منّا بأن مدار الدين يكون متعلقاً بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر)[2].

ويدعي الاستشراق أن تبويب الفقه وترتيبه وأقسامه ليس من إبداع الفقهاء المسلمين، وأنهم نقلوا هذا عن الفكر اليوناني، أو التلمود اليهودي، ولا يقوم ما يدعيه الاستشراق على سند علمي صحيح، وفي الفصل الثاني من الباب الثالث حديث مفصل عن هذه الدعوى وتفنيدها، وكذلك عن غيرها من الدعاوي الباطلة التي ذهب إليها الاستشراق حول الفقه الإسلامي.

---

(١) أنظر منهج البحث في العلوم الإسلامية للدكتور محمد الدسوقي ص٢٨٩ ـ ط أولى دار الأوزاعي ـ بيروت.

(٢) أنظر كتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري، تحقيق الدكتور أحمد غراب ص١٢٣ ـ ط دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة.

٨

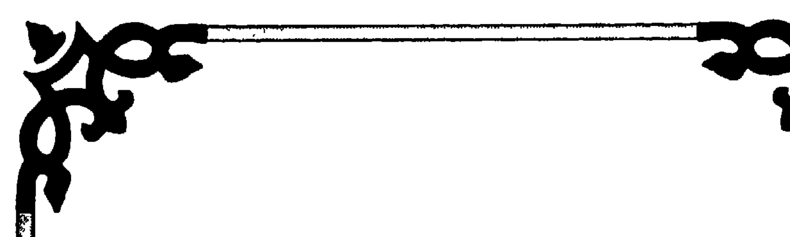
القُرَّاء والفقهاء

كان الفقهاء في صدر الإسلام يسمّون بالقراء، ثم أطلق عليهم ذلك الاسم بعد أن تمايزت العلوم، وانفصل بعضها عن بعض، يقول ابن خلدون: كان أهل الفتيا من الصحابة هم الحاملون للقرآن العارفون بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالته، بما تلقوه من النبي ﷺ، أو ممّن سمعه منهم من عِلْيتهم، وكانوا يسمّون لذلك القراء؛ أي الذين يقرأون الكتاب؛ لأن العرب كانوا أمة أمية فاختصّ منهم من كان قارئاً للكتاب بهذا الاسم؛ لغرابته يومئذٍ، وبقي الأمر كذلك صدر الملة.

ثم عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، وكُمل الفقه، وأصبح صناعة وعلماً فبدّلوا الفقهاء والعلماء من القراء[1].

---

(١) المقدمة ص٤١١ ـ ط دار الشعب ـ القاهرة.



الباب الثاني

تاريخ الفقه







الفصل الأول

الفقه في عصر البعثة
أو عصر النشأة والتأسيس

تمهيد . .

الدعوة الإسلامية بين المرحلة المكية والمدنية .

من سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام .

دعائم التشريع .

مصادر الأحكام في عصر البعثة .

اجتهاد الرسول والصحابة . .



تمهيد

يراد بالفقه في عصر البعثة ما يراد بالدين أو الشريعة لدى من يذهب إلى أنها تطلق على كلّ الأحكام الشرعية سواء أكانت اعتقادية أم أخلاقية أم عملية، فالفقه في هذا العصر يقصد به المعنى العام الذي أطلق عليه في صدر الإسلام.

وعصر البعثة هو عصر البناء والتأسيس للتشريع، فهو العصر الذي نزل فيه الوحي الإلهي على خاتم الرسل والأنبياء بالفرائض والآداب التي تعدّ أمثل منهاج لقيادة الحياة البشرية، وكفالة استقرارها وسعادتها في الدارين.

لقد نزل القرآن الكريم في ذلك العصر بالشرعة والمنهاج، نزل منجماً في نحو ثلاثة وعشرين عاماً، وقد بيّن القرآن سرّ هذا التنجيم في موضعين منه:

(١) ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾[(١)] أي أنزلناه مفرّقاً ليقوى فؤادك على حفظه وفهمه، إذ كان النبي أمياً لا يعرف القراءة والكتابة، ومن العسير على مثله أن يحفظ القرآن من جملة واحدة.

(٢) ـ قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[(٢)]؛ أي أنزلناه مفرّقاً لتقرأه على الناس على مهل وتؤدة، فيكون ذلك أيسر لحفظ الناس إياه، وأعون على فهمهم له، وعملهم بما فيه[(٣)].

وكما نزل القرآن في عصر البعثة منجّماً نزل غالباً دون تفصيل لأحكامه، فقد جاءت هذه الأحكام مجملة، وتولّت السنة النبوية ـ وهي في هذا وحي يُوحى ـ بتبيين ما يحتاج من الآيات الكريمة إلى بيان، وبخاصة ما يتعلّق منها بالعبادات، فقد بيّنتها السنة أتمّ بيان وأكمله، ولهذا كانت علاقة السنة بالقرآن أشبه ما تكون بالمذكرة التفسيرية بالنسبة للقانون، فهي خادمة له ببيان مقاصده،

---

(١) الآية: ٣٢ في سورة الفرقان.

(٢) الآية: ١٠٦ في سورة الإسراء.

(٣) أنظر القرآن الكريم لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله ـ رحمه الله ص ٣٢ ـ ط القاهرة.

والإعانة على تطبيق أصوله وقواعده، ومن ثم كان الكتاب والسنة معاً مصدر الأحكام، ومحور البحث الفقهي إلى أن يقوم الناس لربّ العالمين.

مراحل الدعوة الإسلامية

بعث محمد ﷺ على رأس الأربعين من عمره برسالة الله الخاتمة ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولبث في قومه يدعوهم إلى الله كما أومأت في صدر هذا الفصل نحو ثلاثة وعشرين عاماً، منها اثنتا عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة عشر يوماً بمكة، وتسع سنوات وتسعة أشهر وتسعة أيام بالمدينة[١]، وكانت المرحلة المكية هي مرحلة بناء العقيدة وتطهير النفوس من أوضار الوثنية، ومفاسد الجاهلية، على حين كانت المرحلة المدنية هي مرحلة التشريعات العملية التي تنظم الحياة الإنسانية بين الأفراد والجماعات، والمرحلتان متكاملتان فالتشريع لا جدوى منه ما لم يسبقه إيمان بمصدره، واقتناع صادق به.

المرحلة المكية

بدأت هذه المرحلة بعد البعثة، وانتهت بالهجرة إلى يثرب، وقد نزل فيها من القرآن نحو ثلثيه[٢]، وكان القرآن في مكة يخاطب مجتمعاً وثنياً، شاعت فيه المنكرات والموبقات، ومن ثم غلب على ما نزل في هذه المرحلة معالجة قضية الوحدانية، وتحرير عقل الإنسان من عبودية غير الله، ونبذ ما كان يعبد الناس قبل الإسلام من مختلف المعبودات، وإقامة الأدلة على ذلك، وعلى وجود الدار الآخرة، وتسلية الرسول فيما كان يلقاه في سبيل الدعوة من شدائد بضرب الأمثال له بقصص الرسل والأنبياء.

وأما التشريعات العملية فلم يعرض لها القرآن المكي إلا بالقدر الذي يتصل بحماية العقيدة كتحريم الدم والميتة، وتحريم ما لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه، أو بما له أثر في ارتباط المخلوق بالخالق، وتوجيه النفس إلى الخير كالصلاة[٣].

وإذا كان القرآن المكي من حيث المضمون قد غلب عليه الدعوة إلى الله وتوحيده، ونبذ عبادة الأوثان والأصنام فإنه من حيث الأسلوب قد غلب عليه

---

(١) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري ص٨ ـ ط الخامسة.

(٢) جاء في المصدر السابق أن مكي القرآن يبلغ نحو ١٩ / ٣٠ منه.

(٣) أنظر بدران أبو العينين بدران المرجع السابق ص٨٨.

قصر الآيات والسور. وإيجازها وحرارة تعبيراتها وتجانسها الصوتي[1]، وكثرة السجع والفواصل وضرب الأمثال وأسلوب القسم والتكرار، وعرض مشاهد يوم القيامة عرضاً يموج بالحياة والحركة.

المرحلة المدنية

بدأت هذه المرحلة بعد الهجرة النبوية وانتهت بوفاة رسول الله ﷺ، ونزل فيها من الكتاب العزيز نحو ثلثه، وتعدّ المرحلة المدنية مرحلة بناء الدولة الإسلامية من حيث التشريعات والقوانين التي تنظّم كلّ شؤون المجتمع، ولهذا نزلت كلّ تشريعات الحدود ونظام الأسرة، وما يتعلق بشؤون المال والتجارة والعلاقة بين المسلمين وغيرهم، والجهاد المسلح، وأسس الحكم، والعبادات سوى الصلاة في المدينة.

وسجّل القرآن المدني مع هذه طبائع النفاق والمنافقين، ومدى خطورتها على المجتمع الإنساني بوجه عام، والمجتمع الإسلامي بوجه خاصّ، كذلك سجل هذا القرآن خصال اليهود وموقفهم الذي لا يتغير على مرّ العصور من الإسلام والمسلمين، ويكفي أن القرآن قرنهم بالمشركين في شدّة عداوتهم للمؤمنين ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ﴾[2].

وحديث القرآن عن المنافقين واليهود لم يكن تسجيلاً لأحداث تاريخية مضت وانتهت، وإنّما هو تسجيل لخصائص نفسية وصفات ذاتية لا تنفكّ ملازمة لهؤلاء وأولئك، فإذا لم يكن لنا في حديث القرآن عنهم عظة وعبرة وتذكرة فويل لنا منهم جميعاً.

ولأن القرآن المدني غلب عليه تقرير التشريعات كان من أهمّ خصائصه من حيث الشكل قلة الفواصل وطول الآيات والسور، والأسلوب التشريعي الهادىء الذي يوضح المبادىء في استرسال، ولا يعرض ليوم القيامة كما عرض له القرآن الذي نزل فيه مكة[3].

وتنوع الأسلوب القرآني في مكة والمدينة مردّه إلى تنوع الموضوعات، فما هما بالأسلوبين المتعارضين اللذين لا يربط بينهما صلة، وإنّما هو أسلوب

(١) أنظر مباحث في علوم القرآن للدكتور صبحي الصالح ص١٨٣ ـ ط بيروت.
(٢) الآية ٨٣ في سورة المائدة.
(٣) أنظر في تاريخ القرآن وعلومه للدكتور محمد الدسوقي ص١٣٤ ـ ط ليبيا.

واحد يشتدّ أو يلين، ويفصّل أو يجمل، تبعاً لحال المخاطبين، وهذا سرّ من أسرار الإعجاز القرآني[1].

على أن ذلك التنوع سواء من حيث الشكل أو المضمون يرشد إلى تطوّر الدعوة والمشكلات التي اعترضت طريقها، وكيف كان التغلب عليها، كما يرشد إلى مراحل التشريع، وتدرّجه، وأثر هذا في ترسيخ المفاهيم القرآنية بين المؤمنين.

من سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام

للقرآن الكريم منهج فريد في تقرير الأحكام، ويجدر قبل الحديث عن أهمّ سمات هذا المنهج الإشارة إلى أن تلك الأحكام منها ما نزل مرتبطاً بسبب خاصّ، ومنها ما نزل ابتداء دون أن يكون لنزوله سبب يدعو إليه، وإنّما نزل لمحض هداية الخلق إلى الحقّ، وهو معظم القرآن.

وسبب النزول قد يكون سؤالاً وجّه إلى الرسول ﷺ، أو حادثة وقعت في عهده، فتنزل الآية أو الآيات إجابة عن السؤال، أو بياناً لحكم ما وقع من الأحداث.

وما نزل إجابة عن سؤال صدر بكلمة يسألونك، أو يستفتونك، وقد وردت الكلمة الأولى في القرآن خمس عشرة مرة، على حين وردت الثانية مرتين.

وأما ما نزل بياناً لحادثة وقعت فهو كثير في الكتاب العزيز، ولا مجال لاستقرائه، ومنه على سبيل المثال ما نزل في الذين جاءوا بالإفك أو الثلاثة الذين خلّفوا عن غزوة تبوك، أو المرأة التي جادلت الرسول ﷺ في ظهار زوجها منها وغير ذلك.

وأما أهمّ سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام فيتجلّى في إيثار الإجمال، وبخاصة في أحكام المعاملات، والاكتفاء في أغلب الشأن بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية، ومبادئه العامة دون ذكر لأحكام الجزئيات. .

وقد بيّنت السنة النبوية كما سبق أن ذكرت الأحكام المجملة بياناً شافياً، ولا سيّما ما يتعلّق منها بأحكام العبادات، فالصلاة مثلاً تحدّث القرآن عنها حديثاً عاماً بيّن فرضيتها وحكمتها، وما ينبغي أن يفعله المسلم إذا قام إليها، والتحذير من التفريط فيها، أو السهو عنها، وما سوى هذا من عدد الركعات

---

(١) أنظر مباحث في علوم القرآن ص٢٢٣.

وهيئات الصلاة وسننها ومبطلاتها فلم يعرض له حديث القرآن، وبيّنته السنة العملية والقولية.

واقتصار القرآن على الإجمال دون التفصيل غالباً، ودعوته إلى الاجتهاد آية من آيات صلاحية التشريع الإسلامي للتطبيق الدائم في كلّ زمان ومكان.

وإذا كان الكتاب العزيز قد فصّل بعض الأحكام فإن ما فصّله لا يختلف باختلاف البيئات والزمان، أو لا يتغيّر بتغيّر العصور والبلدان كأحكام العقيدة والأخلاق والأسرة من زواج وطلاق وميراث.

والمنهج القرآني كما قام على الإجمال غالباً قام على التوزيع دون التجميع أي إن أحكامه وردت موزعة على الآيات والسور دون أن تفرّد أحكام الموضوع الواحد كالأسرة مثلاً في سورة أو أكثر.

قال الأستاذ الإمام: إن القرآن ليس كتاباً فنيًّا فيكون لكلّ مقصد من مقاصده باب خاص به، وإنّما هو كتاب هداية ووعظ ينتقل بالإنسان من شأن من شؤونه إلى آخر، ويعود إلى مباحث المقصد الواحد بعد المرة مع التفنُّن في العبارة، والتنويع في البيان، حتى لا يملّ تاليه وسامعه من المواظبة على الاهتداء.

وبالإضافة إلى هذا يوحي تنوع الأحكام وتوزعها في السور القرآنية بأن هذه الأحكام كلّها واجبة الالتزام بها على درجة سواء، فمن فرّط في بعضها كان كمن يؤمن ببعض الكتاب، ويكفر ببعض، وقد حذّر القرآن من هذا، وبيّن أن التفريق بين أحكامه لون من الكفر به ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ﴾[1].

والمنهج القرآني إلى هذا يتّسم من حيث الأسلوب بأنه لم يرد كله في صيغة قاطعة في معنى معيّن لا يحتمل اجتهاداً أو خلافاً، فقد وردت بعض الأحكام في صيغة جازمة قاطعة لا تحتمل خلافاً، ولا يصحّ الاجتهاد فيها، ومن ذلك آيات وجوب الصلاة والزكاة وحرمة الربا والسرقة ونحو هذا من كلّ ما هو قطعي في دلالته.

وجاءت بعض الأحكام الأخرى في صيغة قابلة لاختلاف الأفهام، ومن ثم

---

(١) تفسير المنار ج٢ ص٤٥٢١.

(٢) الآية: ٨٥ في سورة البقرة.

كانت مجالاً للبحث والاجتهاد واختلاف الآراء، ومن ذلك آية الوضوء في تحديد ما يمسح من الرأس، وعدة المطلقة المدخول بها وهي من ذوات الأقراء، ونحو هذا ممّا هو ظنّي الدلالة. وهذا التفاوت الدلالي في آيات القرآن دعوة إلى الاجتهاد فيما هو مجال منها، ويترتّب على هذا كثرة الآراء المستنبطة من الدلالات الظنية، وهذا يجعل الناس في سعة من أمر دينهم[1].

وكما نوّع القرآن في أسلوبه من حيث القطعية وعدمها في الدلالة، نوع أيضاً في بيان الحلال والحرام، فلم يعبر في كلّ ما كان واجباً بمادة الوجوب ولا فيما هو محرّم بمادة الحرمة، بل قد يدلّ على ذلك بالأمر بالفعل أو النهي عنه كقوله تعالى: و﴿أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم﴾[2] ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[3] وتارةً يدل على الوجوب أو الحرمة بالأخبار بأن الفعل مكتوب أو مفروض أو بأنه حلال أو حرام، أو خير أو موصل إلى البرّ أو بأنه شرّ، أو ليس من البرّ كما في قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾[4] ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[5] ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[6] ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾[7] الآيـــة، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾[8] ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[9].

وتارةً يدل على الوجوب أو الحرمة بما يرتّبه على الفعل في العاجل والآجل من خير أو شرّ، أو نفع أو ضرّ، كقوله سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ إلى قوله: ﴿يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[10] ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[11] إلـى غير ذلك من الأساليب الكثيرة التي نوعها الحقّ تبارك وتعالى في كتابه ترغيباً لعباده، وترهيباً وتقريباً إلى أفهامهم[12].

---

(١) أنظر عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق لمحمد سعيد الباني ص٣٧ ـ ط دمشق سنة ١٣٤١ م.
(٢) الآية: ١٠ في سورة المنافقون.
(٣) الآية: ١٩٥ في سورة البقرة.
(٤) الآية: ١٠٣ في سورة النساء.
(٥) الآية: ٥٠٠ في سورة الأحزاب.
(٦) الآية الخامسة في سورة المائدة.
(٧) الآية: ٢٣ في سورة النساء.
(٨) الآية: ٢٢٠ في سورة البقرة.
(٩) الآية: ٩٢ في سورة آل عمران.
(١٠) الآية: ١ ـ ١١ في سورة المؤمنون.
(١١) الآية: ٣٤ في سورة التوبة.
(١٢) أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ص٥٠ ـ ط ليبيا، وانظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص ٢٨.

تلك أهمّ سمات المنهج القرآني في تقرير الأحكام، الإجمال دون التفصيل غالباً، والتوزيع دون التجميع، والتنويع في الدلالة بين القطعية والظنية، وكذلك في التعبير عن الحلال والحرام، وهذه السمات ينفرد بها الكتاب العزيز، وهو بها يجمع بين التشريع والتوجيه وبين الثبات والمرونة في التطبيق.

دعائم التشريع

ما دامت كلمة الفقه في عصر البعثة تطلق على كلّ الأحكام الشرعية فإن الحديث عن دعائم التشريع في هذا العصر هو حديث عن دعائم الفقه بمعناه العام، وهذه الدعائم أو الأسس هي[١]:

(١) ـ البعد عن الأهواء وملائمة الفطرة.

(٢) ـ اليسر ونفي الحرج.

(٣) ـ رعاية المصالح.

(٤) ـ تحقيق العدل بين الناس كافة.

(٥) ـ الجمع بين الترغيب والترهيب.

والدعامة الأولى ترشد إلى أن كلّ تشريع وضعي لا يخلو في أحسن حالاته من تأثر بهوى ما، فالإنسان وهو يضع القوانين والتشريعات مهما يكن دقيقاً وموضوعياً يخضع لعاملين مهمين هما: ظروف البيئة التي يقنن لها، والثقافة الذاتية للمشرّع، ولذا تختلف التشريعات البشرية من مكان إلى مكان ومن مُشرّع إلى آخر، وتظل أبداً عرضة للتعديل والإلغاء، فهي من ثم تشريعات قاصرة لا تعرف الشمول، أو الصلاحية الدائمة للتطبيق.

ولكن التشريع الإسلامي مردّه إلى الله، فهو لهذا لا يعرف تأثراً بالأهواء أو الثقافات الذاتية، إنه تشريع الحقّ الذي سوّى بين الناس جميعاً، فلا مجاملة أو محاباة أو تفريقاً بينهم بسبب عَرَض من أعراض هذه الحياة كالمال والجاه.

فالتشريع الإسلامي أبعد التشريعات عن الأهواء بل هو وحده أعدل التشريعات، وأكفلها للحقوق والواجبات دون تمييز أو استثناء، فالناس جميعاً تحت لوائه أكفاء.

---

(١) تلتقي هذه الدعائم مع بعض ما سبق القول فيه عن خصائص الشريعة وليس في الحديث عنها هنا تكرار، ولكن تأكيد وتفصيل لما يمتاز به التشريع الإسلامي، وأنه دون سواه أصلح تشريع للحياة.

وما دام التشريع الإسلامي بعيداً عن الأهواء على اختلافها، لأنه من عند الله، فإنه كذلك تشريع الفطرة التي فطر الله الناس عليها ومن ثم كان، تشريعاً عاماً لا يعرف الإقليمية أو المحلية، تشريعاً للإنسان في كلّ زمان وكلّ مكان.

وتلتقي الدعامة الثانية وهي اليسر ونفي الحرج مع الدعامة الأولى في أنها مظهر من مظاهر ملاءمة التشريع للفطرة الإنسانية، وأيضاً مظهر من مظاهر رحمة الله بهذه الفطرة والرفق بها وعدم تكليفها ما لا طاقة لها به.

والذي ينبغي التذكير به قبل الحديث في هذه الدعامة أن التشريعات الإسلامية جاءت لتحكم سلوك الإنسان كلّه في القول والفعل، فهي من ثم تخرج المكلّف عن أهوائه، وتلزمه الخضوع والتقيّد بها، ولذا كانت ثقيلة على النفس، بيد أن هذا لا يعني أنها عسر لا يسر فيها، فكل تشريع مهما يكن مصدره ليس أمراً هيّناً على النفس؛ لنفورها من التقيّد بقيد ما ولو كان في ذلك الخير لها.

إن الله الرحيم بعباده لم يفرض عليهم ما فيه حرج أو مَشقة تنوء بها طاقتهم، والنصوص الدّالة على هذا من الكتاب والسنة كثيرة، بعضها يتحدّث عن مراعاة الطاقة البشرية فيما يفرض عليها، وبعضها الآخر يتحدث عن فضل الله في إنزال تشريعاته ميسرة لا تضيق بها الصدور، ففي القرآن الكريم ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[2]. فلا تكليف إلا بما تطيقه النفس الإنسانية لا بما يشقّ عليها، وحين تعجز عن القيام بتشريع ما، أو يلحقها من القيام به ضرر بالغ يسقط عنها، بل قد تصبح مأمورة بالأخذ بما رخص الله فيه، رفعاً للحرج والمشقة ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[3] ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[4].

فتشريعات الله لعباده جاءت وفق قدراتهم، وراعت كلّ ما يطرأ من ظروف تحول بينهم وبين التطبيق كلياً أو جزئياً، وجعلت لهم من كلّ ضيق مخرجاً، ومع كلّ عسر يسرين لا يسراً واحداً ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾[5].

---

(١) الآية: ٢٨٦ في سورة البقرة.
(٢) ٤٢ في سورة الأعراف.
(٣) ٦ في سورة المائدة.
(٤) ١٨٥ في سورة البقرة.
(٥) ٥ ـ ٦ في سورة الشرح، وفي هاتين الآيتين ورد العسر معرفة واليسر نكرة، والمعرفة إذا كررت كانت عيناً، فلا يعني ذكرها أكثر من مرة تعددها، على حين أن النكرة إذا كررت =

وتخاطب بعض آيات الكتاب العزيز الرسول ﷺ فتقول: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ، فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ﴾[1] أي نعدك ونهيئك للشريعة اليسرى السهلة الهيّنة التي لا تُضني ولا ترهق فذكر الناس بها[2].

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «بُعثت بالحنيفية السمحة»[3] أي المائلة عن الضلال، السهلة التي بُنيت على القصد والتوسط ونفي الحرج وعدم الضرر، وكان عليه السلام في حياته صورة وضيئة عملية للتشريعات التي بُعث بها، فما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، وقد روي عنه أنه واصل الصيام أياماً، ثم تركه ونهى عنه؛ مخافة أن يأتَسيَ الناس به في ذلك، وكان يترك العمل وهو يحب أن يعمله؛ خشية أن يظن الناس وجوبه فيعسر عليهم فعله[4].

تلك بعض النصوص القرآنية والحديثية التي تتناول موضوع اليسر والرفق في التشريع، وأما مظاهر هذا اليسر في التشريعات ذاتها، فلا مجال لتفصيل القول فيها، ويمكن الإشارة إلى أهمّ هذه المظاهر، وهي:

(١) ـ التدرج في التشريع.
(٢) ـ قلة التكاليف.
(٣) ـ تشريع الرخص.
(٤) ـ مراعاة الأعراف الصحيحة.
(٥) ـ درء الحدود بالشبهات.

إن التشريع الإسلامي لم ينزل دفعة واحدة كما ذكرت فيما سبق، وإنّما نزل منجماً في عصر البعثة، وبعض هذا التشريع تدرّج فرضه في عدة مراحل، وكانت كلّ مرحلة تمهيداً لما يليها، ويتجلّى هذا في تحريم الخمر.

وبهذا التنجيم والتدرج تهيّأت النفوس للتكاليف، وسهل عليها الالتزام بالأحكام.

أما قلّة التكاليف فظاهرة واضحة في نصوص الكتاب والسنة، فالأوامر والنواهي فيهما قليلة العدد يسيرة التطبيق، فالصلوات الخمس مثلاً لا يستغرق

= كانت غيراً، ويكون لكل مرة دلالة مستقلة عن الأخرى وقد روى أن رسول الله ﷺ قال في هاتين الآيتين: «لن يغلب عسر يسرين» (أخرجه الحاكم والبيهقي).

(١) الآية: ٨ ـ ٩ في سورة الأعلى.
(٢) أنظر مجلة الأزهر المجلد ٢٤ ص٣٤.
(٣) رواه الإمام أحمد في المسند.
(٤) مجلة الأزهر المجلد ٢٤ ص٣٥.

زمن القيام بها في اليوم على الوجه المشروع سوى نصف ساعة ويؤديها المسلم في أي مكان طاهر، وإذا لم يجد الماء تيمم، وإذا عجز عن الوقوف صلى قاعداً أو مضطجعاً، وإذا كان مسافراً قصر الصلاة الرباعية وجمع أيضاً، وهكذا لا نرى في الأمر بالصلاة مشقة ولا تضييقاً، وإنّما يطالعنا التيسير والتخفيف ومراعاة الطاقة الإنسانية.

وكان من رحمة الله بعباده أن أباح عند الضرورة فعل ما هو محظور، بل يجب في بعض الأحيان فعل هذا المحظور إذا تعيّن؛ حماية للنفس من الهلاك، كمن خاف الموت جوعاً أو عطشاً، ولم يجد ما هو حلال من الطعام يأكل أو يشرب ما هو محرّم كالميتة والخنزير والخمر بقدر ما يدفع عن نفسه الهلاك ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

وإذا اختلط الحلال والحرام، وتعذّر التحرز من الحرام فلا بأس به، ولا جناح في فعله، لأن التحفظ من هذا فيه إصر ومشقة، والإصر والمشقة في الدين مرفوع، وهذا أصل في الشرع أنه كلما حرجت الأمة في أداء العبادة وثقل عليها سقطت العبادة عنها[2].

ومراعاة الأعراف في التشريع تعني تقدير ما ألف الناس من عادات وتقاليد في حياتهم، وأمرهم بترك ما درجوا عليه وألفوه يوقعهم في الحرج والضيق، فكان من سماحة التشريع الإسلامي ويسره أن راعى هذه الأعراف، وجعل لها تأثيراً فيما يزاول الناس من تصرفات ما دامت هذه التصرفات لم يرد بشأنها نصّ يأمر بها أو ينهى عنها ومن ثم أصبح مقرراً لدى الأصوليين والفقهاء أن (العادة محكمة) و (الثابت بالعرف كالثابت بالنصّ).

ولأن الأعراف تختلف باختلاف الزمان والمكان اختلفت الآراء بين الفقهاء، وهو اختلاف يعبّر عنه بقولهم: (إنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان).

ومن مظاهر التيسير في التشريع درء الحدود بالشبهات؛ حتى لا يقام حد مع شبهة تشكك في وجوبه، لأن في إقامة الحدّ مع الشبه حرجاً يثير احتمال البراءة، وعدم اطمئنان النفس إلى استحقاق العقوبة، قال رسول الله ﷺ:

---

(١) الآية: ٣ في سورة المائدة.

(٢) أنظر تفسير القرطبي ج١ ص٢٢٢ ـ ط دار الكتب المصرية.

«ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبله فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة»[1].

والدعامة الثالثة رعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، فالتشريع الإسلامي جاء لخير الناس وسعادتهم في العاجل والآجل، فالحقّ سبحانه لا يشرّع عبثاً، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ولا يشرّع لمجرد الرغبة في التشريع، ولكن ليحقق لخلقه مصالح معيّنة لا تستقيم حياتهم بدونها، فكثير من الأحكام تعلّل بما يبيّن أحياناً الحكمة من تشريعها، أو المصلحة التي تتضمنّها، وأحياناً المضارّ التي تترتّب على إهمالها وعدم الأخذ بها.

لقد بين الله في كتابه العزيز أنه أرسل أنبياءه مبشرين ومنذرين؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وأن التشريعات التي كتبها على عباده إنّما كتبها لمصلحتهم، فالله غني عن الناس وهم جميعاً فقراء إليه، وهو بهم رؤوف رحيم، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والزكاة تطهير وتزكية للأنفس، والحجّ إلى البيت العتيق لذكر الله وشهود المنافع، والقصاص حياة، والقتال في سبيل الله خير ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

ولا مجال لاستقراء كلّ ماورد في الكتاب والسنة من أحكام وبيان ما فيها من حكمة ومصلحة، وفيما أشرت إليه منها برهان واضح على أن التشريع الإسلامي يقوم على رعاية مصالح العباد، حتى صار العلم بذلك علماً ضرورياً، وأصبح على كلّ من يتصدى للاجتهاد أن يكون على فقه دقيق بمقاصد الشريعة ومراميها حتى يراعي في اجتهاده مآلات الأفعال، وما تتمخض عنه من مصالح أو مفاسد[3].

وقد سبق[4] أن مراعاة المصالح يخضع لضوابط دقيقة؛ سد لذريعة الادعاء بأن ما يقال: إنه مصلحة ليس إلا هوى حاول أصحابه إضفاء صفة الشرعية عليه.

---

(١) مشكاه المصابيع للخطيب التبريزي ت محمد ناصر الدين الألباني ج٢ ص١٠٦١.
(٢) الآية: ٢١٦ في سورة البقرة.
(٣) أنظر الموافقات للشاطبي ج٤ ص١١٠.
(٤) انظر سابقاً ص٤٢.

ولا مراء في أن تشريعاً يراعي الطاقة الإنسانية، ويلائم الفطرة البشرية، وجاء للخير في الدارين، ويقوم على اليسر وعدم الحرج، ولا يفرق بين الناس بسبب عَرَض من أعراض الحياة يكون أعدل تشريع يكفل لكل ذي حقّ حقه مهما تكن مكانته الدنيوية، أو عقيدته الدينية، إنه تشريع العدل المطلق الذي يسمو فوق الأشخاص والأهواء..

والنصوص التي تتحدّث عن العدل كثيرة، كذلك الآثار والوقائع التي جاءت عن السلف حول العدالة في المجتمع الإسلامي، ومن النصوص التي تتحدّث عن هذا الموضوع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ، إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[1].

تأمر الآية الكريمة بالعدل بين الناس جميعاً لا بين المسلمين فحسب، ولا مع أهل الكتاب دون غيرهم، فالعدل في الإسلام حقّ لكل إنسان بوصفه إنساناً، والمسلمون مأمورون بالعدل بين الناس، المؤمن فيهم والكافر، والعربي والعجمي، والصديق والعدو ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[2] فالعدل مكفول للأعداء لا يظلمون ولا يبخسون حقهم ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾[3]، فالقرابة قد تضعف الإنسان حين يقف موقف الشاهد أو القاضي فلا يعدل في قوله أو حكمه[4]، ومن هنا ينبّه القرآن إلى هذا مؤكداً دعوته إلى قول الحقّ والعدل، ومراقبة الله وحده، فهو أقرب إلى المرء من حبل الوريد.

ولا ريب في أن كفالة العدل للأعداء والأهل والأصدقاء ووجوب الحكم به في حالة من التجرّد الكامل من مشاعر الكره والغضب والحبّ والمودة لأوضح برهان على أن الشريعة الإسلامية تنظر إلى الناس جميعاً نظرة واحدة، فهم أمامها سواء، لا فرق بين سيّد ومسود، ونبيل ووضيع، وهي بهذا تفوق كل القوانين البشرية مهما تحاول أن تحقّق العدل بين الناس[5].

أما الدعامة الخامسة وهي الجمع بين الترغيب والترهيب فإنها وثيقة

---

(١) الآية: ٥٨ في سورة النساء. (٢) الآية: ٨ في سورة المائدة.
(٣) الآية: ١٥٢ في سورة الأنعام.
(٤) أنظر ظلال القرآن للأستاذ سيد قطب ج٨ ص٤٢٦ ـ ط السابعة.
(٥) أنظر المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص١٣٦.

العلاقة بالدعامة الثالثة؛ لأن ذكر الحكم مقروناً بالغاية من تشريعه وما يترتّب عليه من ثواب أو عقاب هو تقرير لما يتضمنّه الحكم من مصالح تعود على الإنسان في الدنيا والآخرة.

قال الإمام الشاطبي[1]: إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه وسوابقه أو قرائنه وبالعكس، وكذلك الترجيه مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارن ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً، فهو راجع إلى الترجيه أو التخويف.

وساق الشاطبيّ للتدليل على الجمع بين الترغيب والترهيب بعض الأمثلة استهلها بسورة الفاتحة مشيراً إلى أن هذه السورة القصيرة جمعت بين الذين أنعم الله عليهم، وبين الضالين والمغضوب عليهم، وأن سورة البقرة تحدّثت في الآيات الأولى فيها عن صفات المؤمنين والكافرين والمنافقين، واستطرد إلى أمثلة أخرى في هذه السورة، ثم انتقل إلى سورة الأنعام، وهي على حدّ قوله: في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات، والشاطبيّ بهذا يريد أن يؤكد أن ظاهرة الجمع بين الترغيب والترهيب في القرآن كلّه لا فرق بين المكيّ والمدنيّ منه..

إن التشريعات الإسلامية لم تتقرر في صيغة جافة مجردة عن معاني الترغيب والترهيب كما هو الشأن في القوانين الوضعية وإنّما وردت في صيغة تخاطب العقل والقلب، وتجمع بين الحكم وأثره أو ثمرته، ولذا تطاع هذه الأحكام بوازع الضمير قبل وازع السلطان.

إن دعائم التشريع الإسلاميّ مزاج من ملاءمة الفطرة وكفالة العدالة والمساواة، ومراعاة الطاقة الإنسانية، وحماية المصالح المشروعة، والربط بين الأحكام وما يترتّب عليها من جزاء.

ويدخل ضمن هذه الدعائم وجوب الاجتهاد؛ لأن بحث ما يجدُّ من أقضية ويحدث من مشكلات، وفق تلك الدعائم لا سبيل إليه بغير الاجتهاد والتفقه في الدين، فكان مطلوباً وواجباً وجوباً كفائياً.

وبقيام التشريع الإسلاميّ على هذه الدعائمساير الزمن ووسع التطور، وصلح لكلّ أمة، ولاءم كلّ وقت، ولكن الناس لمّا جهلوا أصوله، انصرفوا عنه

---

(١) الموافقات ج٤ ص١١٠.

إلى غيره، فضلّت بهم السبل ولن ينقذهم ممّا هم فيه إلا ذلك التشريع الذي صلح عليه أمر الدنيا والآخرة..

مصادر الأحكام في عصر البعثة

كان الوحي الإلهي قرآناً أو سنة هو مصدر التشريع أو الأحكام في عصر البعثة، ولكن هل كان الوحي وحده هو مصدر الفقه في هذا العصر؟، وهل كان الرسول ﷺ والصحابة لا يجتهدون، وينتظرون الوحي فيما كان يقع من أحداث؟!.

إن رسول الله ﷺ كان إذا سئل في أمر فإنه كان يجيب أحياناً برأيه، وأحياناً ينتظر الوحي، وكان الوحي ينزل بغير ما رأي أو حكم به في بعض القضايا، كما حدث بالنسبة إلى أسارى بدر، فقد قبل من المشركين الذين أسروا في غزوة بدر الفدية كما أشار أبو بكر بذلك، ولم يأخذ برأي عمر في قتلهم، ونزل بعد هذا قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

وعتاب الرسول في هاتين الآيتين دليل على أن اجتهاده عليه السلام في أخذ الفدية دون القتل لم يصحبه توفيق الله كما لم يصحبه كذلك حين أذن لبعض المنافقين في التخلف عن غزوة تبوك بأعذار قبلها الرسول على ضعف فيها[2].

وإذا كان القرآن الكريم قد أشار إلى بعض الوقائع التي اجتهد فيها الرسول، وإذا كانت كتب السنة والسيرة قد روت بعض الأقضية التي اجتهد فيها، أو اجتهد فيها الصحابة في حياته فأقرّهم على اجتهادهم أو لم يقرّهم عليه فإن الأصوليين والفقهاء قد اختلفوا حول اجتهاد الرسول ﷺ اختلافاً كبيراً، وكثر كلامهم في هذا الموضوع[3]، ولا مجال للبتّ فيما اختلفوا فيه، ولكن يمكن القول مع هذا بأن الرسول بشر ذو عقل سليم، وهو أدرى من سواه بمقاصد التشريع، وإذا كان الاجتهاد بالنسبة إلى غيره ممن توافرت فيه شروط الاجتهاد

---

(١) الآية: ٦٧ ـ ٦٨ في سورة الأنفال.

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي ج١ ص٥٤ ـ ط تونس.

(٣) أنظر الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ج٤ ص٢٢٢ ـ ط المعارف سنة ١٣٣٢، وتيسير التحرير شرح محمد أمين المعروف بأمير بادشاه ج٤ ص١٨٤ ـ ط الحلبي، واجتهاد الرسول للشيخ عبد الجليل عيسى.

التي نصّ عليها الأصوليون أمراً واجباً إذا لم يكن هناك من يقوم مقامه فإن الرسول الكريم كان في حياته المرجع الوحيد للناس في شؤون دينهم، يستفتونه ويفتيهم وهو خير من توافرت فيه تلك الشروط التي تؤهل للنظر والاجتهاد، فكان من ثم أولى من سواه بهذه الدرجة الرفيعة من العلم(١)، ولا شكَّ أنه إمام الفقهاء والمجتهدين، وقدوة العلماء والباحثين.

والرسول ﷺ تجب طاعته فيما يبلّغ عن ربه وفيما يأمر به ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾(٢) ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾(٣)، ولهذا كان لاجتهاد الرسول منزلة لا يصل إليها اجتهاد سواه، فهو اجتهاد واجب الاتباع، لأن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته جزء من التشريع.

وهنا ينبغي التفرقة بين نوعين من اجتهاد الرسول.

أ ـ اجتهاد يتعلّق ببيان الحلال والحرام، أو بعبارة أخرى بتقرير وتفصيل ما يتعلق بالأحكام الشرعية.

والرسول في هذا الاجتهاد واجب الاتباع، ولا يقره الله تعالى على خطأ، فإن قرر حكماً دون أن ينبهه الله إلى موضع الخطأ فيه أصبح حكماً شرعياً، يجب العمل به، وعدم الخروج عليه.

ب ـ اجتهاد في الأمور الدنيوية التي لا تتعلق بحلّ أو حرمة، كما حدث حين استشاره بعض الصحابة في تأبير النخل، فأشار بعدم تأبيره فلم يثمر، فراجع الرجل النبيّ في ذلك فقال عليه السلام: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».

والرسول في هذا اللون من الاجتهاد ليس واجب الاتباع، وليس الخطأ بمستحيل عليه فيه، وقد فرض عليه السلام أنه قد يخطىء في القضاء، وهو فرض ليس بأيدينا ما يدلّ على أنه قد وقع منه وإن كان غير مستحيل(٤).

---

(١) جاء في تيسير التحرير ج٤ ص١٨٧: ولأن الاجتهاد منصب شريف حتى قيل إنه أفضل درجات أهل العلم فإذن لا يحرمه أفضل أهل العلم وتناله أمته فإن حرمانه مع عدم حرمان الأمة بعيد عن دائرة الاعتبار.

(٢) الآية: ٥٩ في سورة النساء. (٣) الآية: ٧ في سورة الحشر.

(٤) أنظر محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية للشيخ محمد أبو زهرة ص٨ ـ ط معهد الدراسات الإسلامية.

وإذا كان الرسول قد اجتهد في بعض المسائل فإن الصحابة في حياته عليه السلام كانوا يجتهدون، وكان يحضهم على ذلك ويشجّعهم عليه؛ ليعلمهم طرائق البحث والنظر والاستدلال؛ فقد كان أحياناً يحيل إلى أحد أصحابه بعض القضايا ليحكم فيها ولو في حضرته، كما كان يبعث القضاة إلى الجهات النائية من جزيرة العرب ليحكموا بين الناس[1]، فقد أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن وقال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال معاذ: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله[2].

وبعد انتهاء غزوة الأحزاب أمر الرسول المسلمين أن يتوجّهوا إلى بني قريظة، فقد خانوا وغدروا ولم يحترموا المعاهدة التي كانت بينهم وبين المسلمين، وجاء في هذا الأمر ألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلّاها في الطريق وقال: لم يرد منّا التأخير، وإنّما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلاً، نظروا إلى اللفظ، ولمّا علم الرسول ذلك لم يعترض على ما فعل كلّ فريق من المسلمين.

ولمّا كان علي رضي الله عنه باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام، فقال: كلّ منهم هو ابني، فأقرع بينهم، فجعل الولد للقارع وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ النبي ﷺ، فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي رضي الله عنه[3].

إن الاجتهاد في عصر البعثة كان أمراً واقعاً، وقع من الرسول الكريم ومن الصحابة على مرأى ومسمع من الرسول وفي غيبته كذلك، ولكن هذا الاجتهاد كان والوحي ينزل من السماء، ولذا لا يعدّ مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في عصر البعثة، فاجتهاد الرسول يرجع في نهايته إلى الوحي، واجتهاد الصحابة كان يبلغ الرسول فيكون مرجعه بمقتضى هذا إلى السنة، بيد أن هذا لا ينفي أن الاجتهاد في عصر البعثة كان أمراً واقعاً، وقع من الرسول الكريم ومن الصحابة

---

(١) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور معروف الدواليبي ص٧٧ ـ ط الخامسة بيروت.

(٢) إعلام الموقعين ج١ ص١٧٦.

(٣) المصدر السابق.

أيضاً وإن كان لم يلعب دوراً هاماً ذا شأن، فقد كان في نطاق من القضايا محدود، وعدد منها معدود[1].

وما دام الاجتهاد في عصر البعثة مع وقوعه كان يرجع إلى الوحي وكان مع هذا في نطاق من القضايا محدود، فإنه لا يعد مصدراً من مصادر الأحكام في هذا العصر، ويكون الوحي الإلهي قرآناً أو سنة هو وحده مصدر التشريع في عصر البعثة.

وخلاصة القول أن التشريع في عصر البعثة لم ينزل جملة واحدة، فقد تفرّق نزوله في هذا العصر، وتدرّجت بعض أحكامه في تشريعها كالخمر والربا، وكان التفرق والتدرج من عوامل الإقبال على الالتزام بالأحكام، والتشريع الإسلامي بهذا يختلف عن سائر التشريعات السماوية التي خلت من قبل، حيث نزلت جملة واحدة دون تفرّق أو تدرّج.

واتّسم القرآن في تقريره للأحكام بإيثار الإجمال غالباً والاكتفاء بتقرير القواعد الكلية والأصول العامة، وفصّلت السنة النبوية ما يحتاج من آيات القرآن إلى تفصيل، وبخاصة ما يتعلّق منها بالعبادات.

كذلك اتّسم المنهج القرآني بالتنويع في أسلوبه، فلم يعبّر عن كلّ ما هو حلال بمادة الحلّ، أو عن كلّ ما هو محظور، بمادة الحرمة، ووردت بعض ألفاظه قاطعة الدلالة في معناها، على حين جاء بعضها الآخر ظنّي الدلالة.

ولمّا كان الوحي مصدر التشريع في عصر البعثة. ولم يكن للاجتهاد مع وقوعه تأثير ذو بال فإن الاختلاف في الأحكام لم يكن له مجال في هذا العصر؛ لأن سلطة التشريع كلّها مردها إلى الله، ولم يكن لأحد أن يتدخّل فيها.

ولم يدوّن في عصر البعثة تدويناً كاملاً لا يندّ منه حرف إلا القرآن الكريم، أما السنة فإن الرسول ﷺ في بعض ما أثر عنه كان ينهى عن تدوينها، كما أثر عنه أنه أمر بتدوين بعضها، وقد جمع العلماء بين ما جاء من السنة ينهى عن الكتابة إنّما قصد به حفظ القرآن وعدم اختلاطه بالحديث، وأن الرسول أباح لبعض الصحابة كتابة أقواله حين أمن ما كان يخشاه من التباس الحديث بالقرآن[2].

---

(١) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور الدواليبي ص٧٨.

(٢) انظر تقييد العلم للخطيب البغدادي ت الدكتور يوسف العش، ويرى بعض المعاصرين أنه لا تعارض بين أحاديث النهي وأحاديث الإذن إذا فهمنا النهي على أنه نهي عن التدوين =

إن عصر البعثة هو عصر التأسيس لذلك الصرح التشريعيّ الذي لم تعرف البشرية نظيراً له في تاريخها الطويل، الصرح الذي تعاقب على رفع قواعده أجيال من الفقهاء، وسيظلّ كلّ جيل يحاول أن يضيف إلى ذلك الصرح لبنة، تؤكد أنه تشريع لا يعرف الجمود، وأنه وحده أقوم علاج لكلّ مشكلات الحياة مهما تنوعت البيئات، واختلف الزمان.

= الرسمي، كما كان يدون القرآن، وأما الإذن فهو سماح بتدوين نصوص من السنة لظروف وملابسات خاصة (وانظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ص٧٤.

الفصل الثاني

الفقه في عصر الصحابة
والتابعين أو الفقه في عصر النمو والاتساع

فقه الصحابة:

أ ـ مهمة الحرب في الإسلام.

ب ـ المجتمع الإسلامي في عصر الصحابة.

جـ ـ منهج الصحابة في البحث الفقهي.

د ـ فقهاء الصحابة.

هـ ـ اختلافات الصحابة.

و ـ الخصائص العامة لفقه الصحابة.

فقه التابعين:

أ ـ عصر التابعين.

ب ـ فقه التابعين بين التقليد والتجديد.

جـ ـ المدارس الفقهية في عصر التابعين.

د ـ مدرسة الخوارج.

هـ ـ مدرسة الشيعة.

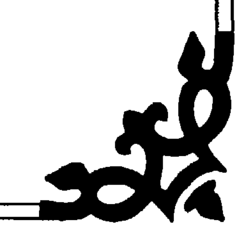
و ـ مدرسة الكوفة.

ز ـ مدرسة المدينة.

حـ ـ بين مدرستي الكوفة والمدينة.

ط ـ الخصائص العامة لفقه التابعين.

بين الصحابة والتابعين.





تمهيد

يبدأ هذا العصر بوفاة رسول الله ﷺ، ويمتدّ إلى أوائل القرن الثاني تقريباً.

وإذا كان الفقه في زمن التابعين يختلف بعض الاختلاف عن الفقه في زمن الصحابة، وذلك من حيث كثرة الفروع والمسائل، والجنوح إلى الفقه الفرضي وبخاصة في العراق وظهور الاتجاهات أو المدارس الفقهية فإن أدلة الأحكام أو مصادر الاجتهاد لم تختلف بين الجميع، ومن ثم يمكن اعتبار القرن الأول في تاريخ الفقه مرحلة واحدة، وإن لم تكن سواء في كلّ مجالات البحث الفقهي وسماته.

ويقتضي الحديث عن تلك المرحلة الكلام أولاً عن فقه الصحابة، ثم فقه التابعين، ويختم الحديث بكلمة عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين فقه هؤلاء وأولئك.

فقه الصحابة

توفي رسول الله ﷺ وخلف للمسلمين كتاب الله وأحاديث حدّث بها، وأفعالاً فعلها، ولم يترك لهم فقهاً مدوناً، بل جملة من الأصول والقواعد والأحكام الجزئية مبثوثة في القرآن والسنة[١].

وكان على الصحابة بعد وفاة الرسول أن يواصلوا جهادهم لتثبيت دعائم الإسلام، وتبليغ دعوته إلى الناس كافة، ومن أجل تلك الرسالة المقدسة حملوا أرواحهم على أكفهم، وانساحوا في الأرض لا يخشون إلا الله، ولا يريدون من وراء جهادهم نهب خيرات الشعوب أو استعبادها ولكنهم يريدون الحقّ وإعلاء كلمته حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كلّه لله.

مهمة الحرب في الإسلام

ليست الحرب في الإسلام لحمل الناس قسراً على الإيمان، فقد بيّن

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا ج١ ص١٤٩ ـ ط تاسعة ـ جامعة دمشق، ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص٥٤.

القرآن الكريم في أكثر من آية أنه لا إكراه في الدين، فالعقائد والمبادىء لا سبيل إلى فرضها وإجبار الناس عليها بالقوة، وإنّما السبيل إلى اعتناقها والدفاع عنها، هو الاقتناع الصادق بها، الاقتناع القائم على المنطق والوجدان، ولهذا خاطبت آيات الكتاب العزيز الإنسان خطاباً يحضّ العقل على النظر والتدبر في كلّ ما خلـــق الله . . ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي ٱلْآيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾[1] كما بيّنت تلك الآيات إن من ألغى عقله وأخذ بما وجد عليه آباءه دون نظر أو تفكير فقد خسر خسراناً بيّناً، وضلّ ضلالاً بعيداً.

إن مهمة الحرب أو الجهاد في الإسلام تتمثّل في تحقيق الحرية الدينية لكلّ إنسان، فمن شاء بعد ذلك فليؤمن ومن شاء فليكفر.

لقد كان الملوك والسلاطين والسادة يتحكّمون في عقائد الناس ويفرضون عليهم ما يرون من الأديان والنحل، وجاء الإسلام بدعوته العامة الخالدة ليحرّر البشرية من الشرك والظلم والطغيان، وفرض الجهاد على المسلمين؛ دفعاً للظلم، وإحقاقاً للحقّ، فلا يكون في الأرض سلطان غير سلطان الله، وتظلّ دائماً كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى . .

وما دامت مهمة الحرب في الإسلام هي توفير الحرية الدينية فإن ما يدّعيه الاستشراق من انتشار الإسلام بالسيف، وأن العرب خرجوا من شبه الجزيرة طمعاً في ثروات الشعوب، دعوى لا دليل عليها، وهي لون من ألوان الحرب الفكرية ضد الإسلام والمسلمين، وليس أدلّ على بطلان هذه الدعوى وفسادها من انتشار الإسلام في بلاد كثيرة لم تدخلها الجيوش الإسلامية، ومن بقاء غير المسلمين حتى اليوم في البلاد التي فتحها المسلمون، ثم انتشار الإسلام في العصر الحاضر في كلّ دول العالم.

إن الإسلام ينتشر بقوته الذاتية، وليست الحرب فيه وسيلة لنشره ولن تكون.

وخاض المسلمون حروب الرّدة بعد أن استخلف أبو بكر رضي الله عنه، وأرسل الخليفة الأول الجيوش لفتح فارس والروم، وتوفي أبو بكر قبل أن تحقّق تلك الجيوش مهمتها، وجاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فتمّ في عهده فتح الشام والعراق وفارس ومصر، كما أسّست كذلك في فترة

---

(١) الآية: ١٠١ في سورة يونس.

إمارته المدن الإسلامية الكبرى كالفسطاط والكوفة والبصرة، وأقام بها عدد كبير من المسلمين، وفيهم بعض الصحابة[1].

وتوالت الفتوحات بعد الفاروق، ولم يكد ينتهي القرن الأول حتى كانت الجيوش الإسلامية قد عبرت البحر المتوسط إلى الأندلس بعد فتح شمال أفريقيا كلّه، كما أنها وصلت شرقاً إلى سمرقند.

المجتمع الإسلامي في عصر الصحابة[2]

يختلف المجتمع الإسلامي في عصر الصحابة عنه في عصر البعثة، ففي هذا العصر كان ذلك المجتمع يتكوّن من المسلمين العرب سكان شبه الجزيرة فهو مجتمع متجانس محدود المشكلات غالباً، أمّا في عصر الصحابة فقد اتسعت الفتوحات الإسلامية كما سبقت الإشارة آنفاً، ومن ثم انتشر الإسلام في بلاد مختلفة الثقافات والتقاليد والأعراف، وصار تحت حكم المسلمين أمم ذات حضارة يمتدّ[3] عرقها إلى أقدم العصور، وماجت المدن الإسلامية بالأمشاج من الأممْ، ومرج فيها عناصر مختلفة الأقوام والأجناس، ومجتمع هذا شأنه، وتلك عناصره لا بدَّ من أن تجدّ فيه مشكلات كثيرة، وأحداث متباينة وإن سادته العقيدة الإسلامية، فلكلّ بلد عاداته ونظمه التي يسير عليها في حياته ومعاملاته، ولهذا عرف عصر الصحابة من الوقائع والقضايا ما لم يعرفه عصر البعثة، وكان لا مناص من أن يتّجه علماء الصحابة إلى الفحص والدرس والاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لكلّ جديد من المشكلات، فلم يدع أحد أن القرآن والسنة النبوية نصًا في كلّ المسائل الجزئية على كلّ ما كان وما هو كائن؛ لأن النصوص كما يقول الشهرستاني[4] متناهية، والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، لذلك اتّسع مجال الاجتهاد في عصر الصحابة، فقد فرضت الأوضاع السياسية والاجتماعية المختلفة في هذا العصر أحداثاً جمّة، وكان للصحابة في مواجهة تلك الأحداث منهجهم المتميّز في الاستنباط والاجتهاد.

---

(١) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص١٠٣.

(٢) يمكن القول بأن عصر الصحابة ينتهي بعام الجماعة، أو بنهاية النصف الأول من القرن الأول، فقد مات أغلبهم، وأخذ جيل التابعين يأخذ دوره في قيادة الحياة العلمية والسياسية.

(٣) أنظر تاريخ المذهب الفقهية للشيخ أبو زهرة ص١٣.

(٤) أنظر الملل والنحل ج٢ ص٣٥.

منهج الصحابة في البحث الفقهي

الصحابة رضوان الله عليهم هم الجيل الأول الذي ارتضى الإسلام ديناً، وأخذ مباشرة عن رسول الله ﷺ وتعلّم على يديه وكان على علم تام باللغة التي نزل بها القرآن وجاءت بها السنة النبوية، كما كان على معرفة كاملة بأسباب نزول الآيات وورود الأحاديث، وبصيرة نافذة بأسرار التشريع ومقاصده ومراميه، وذلك لصحبتهم للرسول ومعاشرتهم له مدة حياته، زيادة على ما اختصّوا به من صفاء الخاطر، وحدّة الذهن وجودة الفهم[1]، فضلاً عن أن الرسول ﷺ قد مهّد لهم سبيل الاجتهاد، ودرّبهم عليه، وحضّهم على ممارسته، أخطأوا أم أصابوا. فهم مأجورون على كلّ حال ـ لهذا وغيره كان للصحابة اجتهادهم الذي يعد المنارة الهادية لمن أتى بعدهم، وكانت لآرائهم وأقوالهم منزلة خاصة لدى جمهور الفقهاء.

ولقد كان الصحابة يرجعون في اجتهادهم أولاً إلى كتاب الله تعالى فإن وجدوا فيه نصًا ظاهراً تمسّكوا به وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به، فإن لم يجدوا في الكتاب أو السنة نصًا ينزلون على حكمه[2] اجتهدوا آراءهم، وحكّموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة.

وكان مفهوم الرأي في اجتهاد الصحابة واسعاً، فهو يشمل كلّ ما سوى الأخذ من النصّ، فهم قد قاسوا واستحسنوا وتوخوا المصالح، وراعوا الأعراف، وأخذوا بسدّ الذرائع.

قال المزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى اليوم، وهلمّ جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا أن نظير الحقّ حقّ، ونظير الباطل باطل[3].

وقال ابن القيم: فالصحابة رضوان الله عليهم مثّلوا الوقائع بنظائرها، وشبّهوها بأمثالها، وردّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه وبيّنوا لهم سبيله[4].

---

(١) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ص١٥

(٢) إعلام الموقعين ج١ ص٢٧.

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص١٣٣.

(٤) إعلام الموقعين ج١ ص١٨٨.

وقال ابن خلدون: إن كثيراً من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسها الصحابة بما ثبت، وألحقوها بما نصّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين، بحيث يغلب على الظنّ أن حكم الله تعالى فيها واحد، وسار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس[1].

وجاء في رسالة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري قوله: الفهم الفهم فيما أدلي إليك مّما ورد عليك مّما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله، وأشبهها بالحقّ[2].

وقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضمان[3] على مؤتمن» وفي هذا الحديث دليل على أن من كان أميناً على عين من الأعيان كالوديع والمستعير لا ضمان عليه إذا هلك أو تلف ما تحت يده؛ إلا إذا فرّط في الحفظ، أو تعدّى فيما اؤتمن عليه.. ولكن الناس في زمن الصحابة قد مالت بعض نفوسهم عن الصراط المستقيم، وبدأت الخيانة تظهر من بعض الناس فيما أؤتمنوا عليه، فكان لا بدّ من علاج لهذه الحالة التي جدّت، وفي هذا يروى عن الإمام علي ـ كرّم الله وجه ورضي الله عنه ـ أنه قضى بتضمين الأجراء والصناع وقال: (لا يصلح الناس إلا ذلك)[4] وفي هذا القول إشارة إلى أن الصحابة في اجتهادهم أخذوا بالمصلحة، وآمنوا بأن الأحكام قابلة للتغير حسب الزمان والمكان، وذلك تبعاً لتغيّر عللها، كما فعل عمر بن الخطاب بالنسبة للمؤلفة قلوبهم، فقد رفض أن يعطي لهم ما كانوا يأخذونه على عهد رسول الله ﷺ، وقد وافق الصحابة عمر، وليس في هذا تعطيل للنصّ، ولا نسخ للحكم، فسهم المؤلفة قلوبهم يقصد به إعزاز المسلمين أو كفّ الأذى عنهم، فإذا صاروا أقوياء فليس لهم بهؤلاء المؤلفة حاجة، ولذا لا يستحقّون سهمهم، وهذا يعني أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

وإذا كان الصحابة في اجتهادهم قد قاسوا وتوخوا المصالح، وآمنوا بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها فإنهم كذلك عرفوا الإجماع

---

(١) أنظر المقدمة ص٤٩٦.

(٢) إعلام الموقعين ج١ ص١١١.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ج٦ ص١٢٢ ـ ط الهند، وقال: حديث ضعيف الأسناد.

(٤) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص١١٥.

واعتمدوا عليه وبخاصة في المسائل الشائكة التي تختلف حولها الآراء. فأبو بكر رضي الله عنه كان إذا لم يجد في الكتاب نصًا ولا عند الناس سنة يجمع الصحابة ويستشيرهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[1]، وكذلك كان يفعل عمر فإنه كان يرجع إلى الصحابة المشهود لهم بالعلم والمعرفة يستشيرهم ويبادلهم الرأي، فإذا اجتمعوا على أمر معين أمضاه، وإن اختلفوا تجادلوا حتى ينتهوا إلى رأي يقرونه ويجمعون عليه كما كان الشأن في سواد العراق.

وجاء في إعلام الموقعين[2]: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء، فربّما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبيّ ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك فإذا أعياه أن ذلك في الكتاب والسنة، سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.

وورد في كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح القاضي.. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنَّ رسول الله ﷺ فاقض بما أجمع عليه الناس[3].

وواضح أن إجماع الصحابة لم يكن يتّخذ شكل المجلس التشريعي بالمعنى الحديث إلا أنه يحمل معناه وطريقته، فقد كان المرجع الأعلى في كلّ المسائل المهمّة كما أنه من البيّن كذلك أن إجماع الصحابة ما كان يعني موافقتهم جميعاً دون أن يكون هناك مخالف منهم، ولكن المراد في ذلك الإجماع اتفاق أكثر الصحابة على حكم الواقعة[4]. ولهذا فإن الإجماع كما عرفه المتأخرون وهو (اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور)[5] لم يتحقق في أي وقت من تاريخ الإسلام.

---

(١) أبو حنيفة للشيخ أبو زهرة ص٣١٠.

(٢) ج١ ص٥١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص٨٩.

(٥) إرشاد الفحول للشوكاني ص٧١.

ويذهب جمهور[1] العلماء إلى أن الإجماع في عصر الصحابة بمعناه السالف ـ وهو اتفاق الأغلبية ـ لم يحدث إلا زمن أبي بكر وعمر، أما بعد ذلك فقد تفرّق المجتهدون في الأمصار، وتناءت البلاد الإسلامية، فلم ينعقد الإجماع، وما يذكر في كتب الفقه من أن هذا الأمر مجمع عليه يحتاج إلى تحقيق وتوثيق، فكم من أمر يدعى الإجماع عليه، وبعد التحري والمراجعة يثبت أنه ليس كذلك، وإذا ثبت أنه مجمع عليه فإنه إجماع يدخل في باب عدم العلم بالخلاف، أو أنه جاء ثمرة المصادفة والتقاء الآراء الذي لم يكن أثراً من آثار المشاورة واللقاء بين العلماء.

ويقول الشيخ الخضري عن الإجماع ووقوعه: للسلف عصران متمايزان: أولهما عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، المسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون، وإمامهم شورى لا يستبدّ دونهم بالفتوى ويمكن استطلاع آرائهم جميعاً، فيسهل أن تتصور إجماعهم ويبقى هذا السؤال وهو: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم، وهي من المسائل الاجتهادية؟ ويمكن الجواب على ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها. أما ما بعد ذلك العصر، عصر اتّساع المملكة وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العدّ، مع الاختلاف في المنازع السياسية، والأهواء المختلفة ـ فلا نظنّ أن دعوى وقوع الإجماع إذ ذاك ممّا يسهل على النفس قبوله[2].

ومع تباين آراء العلماء حول إجماع الصحابة، وإنكار بعضهم له فإن هذا الإجماع في زمن أبي بكر وعمر قد تحقّق، فعدد الصحابة المجتهدين لم يكن كثيراً ولم يكونوا قد تفرقوا في البلاد؛ لأن عمر حظّر عليهم ذلك، فكانت دعوتهم أو دعوة بعضهم للتشاور ممكنة وميسورة.

وإجماع الصحابة بعد هذا له حجية خاصة؛ لأن الصحابة هم الذين عاينوا التنزيل، وبلغوا الرسالة، وهم الذين حملوا علم رسول الله ﷺ إلى الأخلاف من

(١) أنظر الإجماع في الشريعة الإسلامية للأستاذ علي عبد الرازق ـ الباب الثاني.

(٢) أصول الفقه ص٢٨٤ ـ ط دار القلم ـ بيروت.

بعده فكان لإجماعهم وبخاصة فيما يتعلّق بكليات الشريعة، وهيئات بعض الفرائض كالصلاة والحجّ منزلة الأصل الذي يجب التمسك به وعدم الخروج عليه، ولذا قال الشهرستاني في الملل والنحل[1]: يجب على من أتى بعد الصحابة الأخذ بمقتضى إجماعهم واتفاقهم، والجري على مناهج اجتهادهم، وربّما كان إجماعهم على حادثة إجماعاً اجتهادياً، وربّما كان إجماعاً مطلقاً لم يصرّح فيه بالاجتهاد، وعلى الوجهين جميعاً، فالإجماع حجة شرعية، لإجماعهم على التمسّك بالإجماع، ونحن نعلم أن الصحابة الذين هم الأئمة الراشدون لا يجتمعون على ضلال، وقد قال النبيّ ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة له»[2].

وبذلك يتّضح أن مصادر اجتهاد الصحابة هي الكتاب والسنة والإجماع والرأي بشعبتيه المصلحة والقياس.

وإذا كان منهج الصحابة في البحث الفقهي أو الاجتهاد يقوم على تلك المصادر فإن هذا المنهج كان لا يهشّ لفرض المسائل والإجابة عنها، وإنّما كان يهتمّ بدراسة ما يقع فعلاً من الحوادث، ويرى الاهتمام بغيرها لوناً من التمحّل[3] في الدين، وقد روي عن زيد بن ثابت أنه كان إذا استفتى في مسألة فإن كانت قد حدثت أفتى، وإلا قال: دعوها حتى تكون، وجاء عن عمر أنه كان يلعن من فوق المنبر من يسأل عمّا لم يكن[4].

ومنهج الصحابة في اقتصارهم على ما وقع من الحوادث يعدّ في هذا امتداداً لعصر الرسالة، وإن كان ما وقع في عصر الصحابة أكثر بلا ريب ممّا كان في عصر البعثة، بسبب الفتوحات ودخول بعض الشعوب في الإسلام.

فقهاء الصحابة

لم يكن الصحابة جميعاً فقهاء. كما أنهم لم يكونوا على مبلغ واحد من العلم بأحوال رسول الله ﷺ، وأقواله، فقد كان منهم الحضري والبدوي، ومنهم التاجر والصانع، والمنقطع للعبادة الذي لا يجد عملاً، ومنهم المقيم في المدينة ومنهم المكثر من الغياب عنها، فضلاً عن أن الرسول ﷺ لم يكن

---

(١) ج٢ ص٣٧ وانظر ارشاد الفحول ص٨١.

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه ـ حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة (وانظر المقاصد الحسنة للسخاوي).

(٣) الفكر السامي ج٢ ص١٠٠.

(٤) إعلام الموقعين ج١ ص٥٧.

يجلس من الصحابة، مجلساً عاماً يجتمع إليه فيه الصحابة كلهم إلا أحياناً نادرة، وإلا أيام الجمعة والعيدين، وفي الوقت بعد الوقت[1].

ومع أن الصحابة لم يكونوا جميعاً فقهاء، بيد أن أكثر الذين لازموا رسول الله ﷺ كانوا فقهاء مجتهدين، ولكن الذين اشتهر منهم بالفتاوى والأحكام، وتكلّم في الحلال والحرام جماعة مخصوصة[2]. ويذكر ابن القيم[3] أن الذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة وكانوا بين مكثر منها ومقل ومتوسط، وقد سرد أسماءهم، ومقدار ما أفتى به كلّ منهم..

وإذا كان الصحابة لم يكونوا جميعاً فقهاء ولا على مبلغ واحد من العلم بأحوال رسول الله ﷺ وأقواله فإن الذين اجتهدوا منهم ونقلت إلينا آراؤهم قد تباينت طرق اجتهادهم من حيث مقدار الأخذ بالرأي، فهم جميعاً كانوا يتّفقون في الاعتماد على الكتاب والسنة إن وجدت، فإن لم يجدوا في المسألة نصًّا من كتاب أو سنة فإن منهم من كان يجنح إلى التوقف وعدم الإفتاء بالرأي، ومنهم من كان لا يرى بأساً في التوسع في الأخذ بالرأي.

ومن الذين اشتهروا بالإقلال من الرأي وغلبت عليهم الرواية والتمسك بالأثر عبدالله بن عمر، وعبدالله بن عمرو بن العاص.

ويذكر عمر بن الخطاب على قائمة الذين توسعوا في الرأي، وأكثروا منه وتعد طريقته في الاجتهاد حجة خالدة لأهل الرأي في العراق، فقد تأثر هؤلاء بفقه عبدالله بن مسعود، وهذا كان يقتفي نهج عمر، ويسير على طريقته[4].

ومع قول الصحابة بالرأي فإنهم كانوا بوجه عام يكرهون الاعتماد عليه؛ لئلا يجترىء الناس على القول في الدين بلا علم فيدخلوا فيه ما ليس منه، ولذلك ذم كثير منهم[5] الرأي، ومن الواضح أن الرأي الذي ذمّوه ليس الذي عملوا به، فالمذموم إنّما هو اتباع الهوى في الفتوى مع عدم الاستناد إلى أصل

---

(١) أنظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ص٦٢ ـ ط الدار القومية ـ مصر.

(٢) أنظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص٣ ـ ط بغداد.

(٣) إعلام الموقعين ج١ ص٩ ـ ١١.

(٤) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٦٤.

(٥) أنظر إعلام الموقعين ج١ ص٥٣.

من الدين يرجع إليه، والمحمود هو ما بيّنه عمر بقوله لقاضيه أبي موسى: «اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور عند ذلك»، فإن العلم بالرأي حيث كان كذلك إنّما هو عمل بمعقول النصّ، ومع هذا كان اعتمادهم عليه قليلاً[1].

ولإيمان الصحابة بأن الأحكام قد شرّعت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها كانوا في اجتهادهم أرحب أفقاً وأعمق فهماً وكان كلّ منهم يحترم رأي سواه، ولا يرى الحقّ وحده فيما ذهب إليه، فقد روي أن عمر لقي رجلاً فقال له: ما صنعت؟ قال: قضى علي وزيد بكذا، قال عمر: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال الرجل: فما منعك والأمر إليك، قال عمر: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة نبيه ﷺ لفعلت ولكني أردك إلى رأي، والرأي مشترك[2].

وكان الصحابة إلى هذا يكرهون التسرّع في الفتوى، ويودّ كلّ واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، قال عبدالله بن المبارك: حدّثنا سفيان عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ - أراه قال في المسجد: «فما كان منهم محدث إلا ودّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا أفتى إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا»[3].

اختلافات الصحابة

الاختلاف بين الصحابة أو غيرهم ممن جاء بعدهم من الفقهاء يدور في نطاق ما يجوز الاجتهاد فيه، وهو القضايا الظنيّة، أما ما لا يجوز الاجتهاد فيه، وهو القضايا القطعية فلا مجال للاختلاف فيها.

والذي لا خلاف عليه أن الصحابة قد تنازعوا في كثير من مسائل الأحكام[4] وقامت بينهم مناقشات وردود حول بعض القضايا[5]، وكان تفاوتهم في الأخذ بالرأي من أسباب اختلافهم، كما كان الاعتماد على الرأي ذاته من أهمّ عوامل ذلك الاختلاف، فالرأي باب واسع، ولكلّ مجتهد نظره، واتجاه فكره، وقد يرى ما لا يراه سواه[6].

---

(١) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص١١٦.

(٢) أنظر إعلام الموقعين ص١١٦. (٣) المصدر السابق ص٣٤.

(٤) المصدر السابق ص٤٩.

(٥) أنظر مختصر جامع بيان العلم وفضله ص١٤٧.

(٦) أنظر أبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة ص٩٣.

وقد تحدثت بعض المؤلفات قديماً وحديثاً عن أسباب اختلافات الصحابة، ومن هذه المؤلفات ما أرجع تلك الاختلافات إلى سبعة أسباب، ومع هذا يمكن القول بأن هذه الأسباب لا تخرج ـ بوجه عام ـ عمّا يلي:

أولاً: الاختلاف في فهم النصّ التشريعي. . النصّ التشريعي قرآناً أو سنة منه ما هو قطعي الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحداً كالنصوص التي بيّنت الواجبات والمحرمات، وحدّدت أنصبة المواريث، وكلّ ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فمثل هذه النصوص لا سبيل إلى الاختلاف في فهمها أو مدلوها، ومن ثم لا يتصور اختلاف فيما تدل عليه من أحكام. ومن النصّ الشرعي ما هو ظني الدلالة، يحتمل أكثر من معنى كالنصوص التي تضم ألفاظاً مشتركة الدلالة، أو تحتمل الحقيقة والمجاز ونحو هذا، ومثل هذه النصوص تختلف الأنظار وتتعدّد الآراء في استنباط ما تدلّ عليه من أحكام، وقد جاءت اختلافات الصحابة من هذا القبيل، أي من اختلافهم في فهم النصّ وميل بعضهم إلى تأويل لا يأخذ به البعض الآخر، ومن ذلك اختلافهم في فهم لفظ القرء من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] فالقرء من الألفاظ المشتركة الدلالة، فهو يدلّ على فترة الحيض كما يدلّ على فترة الطهر، وقد أخذ عمر وابن مسعود بتأويله على معنى الحيض على حين أخذ زيد بن ثابت بتأويله على معنى الطهر، ولكلّ واحد من التفسيرين شاهد من الحديث واللغة[2]، وقد انبنى على هذا التفاوت في مقدار العدّة بالنسبة للمطلّقة المدخول بها الحائل، والتي هي من ذوات الأقراء.

ثانياً: الإحاطة بالسنة: لم يكن الصحابة على درجة سواء في معرفة السنة، فما كان الرسول ﷺ يجمعهم ليحدّثهم، وإنّما كان يحدّث في المسجد، وفي البيت وفي السوق، وعلى وجه الإجمال كان كلّ ما صدر عنه من أقوال وأفعال بعد البعثة إلى الوفاة سنة، فكان يسمعه أو يحضر حديثه عدد كبير أحياناً، وأحياناً يسمعه عدد قليل، وربّما لا يكون معه إلا صحابي واحد أو إحدى زوجاته. وفضلاً عن هذا لم تكن السنة على عهد الصحابة قد دوّنت أو جمعت في كتاب يرجع إليه، فقد دوّن القرآن في صحف بعد حروب الردّة خوفاً

---

(١) الآية: ٢٢٨ في سورة البقرة.

(٢) أنظر التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين للبطليوسي ص١٣.

من أن يضيع منه شيء بعد أن استشهد في هذه الحروب عدد من القراء (أي حفظة كتاب الله). ولكن المسلمين لم يتجاوزوا ذلك إلى كتابة السنة وجمعها كما فعلوا بالقرآن، وانصرفت همّتهم إلى نشرها بطريق العمل والرواية، وكان لهم في هذا بعض الضوابط التي تشهد لهم بالحرص البالغ على حياطتها، ومنع الدخيل عنها، ومن ذلك الأخذ بالتثبّت والتحرّي وطلب شاهد على السماع أو الخبر، أو استحلاف الراوي، ثم وزن ما يروى في ضوء القرآن، فماخالفه رفضوه، ونبذوه، بالإضافة إلى الدعوة إلى الإقلال من الرواية، فالكثرة منها مظنّة الوقوع في الخطأ. كما قد تؤدي كثرة الرواية إلى الانصراف عن القرآن.

لقد كان علم السنة موزعاً بين الصحابة، فمنهم المقلّ، ومنهم المكثر، وما كان يعلمه أحدهم أقل ممّا كان يجهله، ولذلك كان يسأل بعضهم بعضاً[1]. وقد ترتّب على هذا التفاوت بينهم في الوقوف على السنة اختلافهم في بعض المسائل، منها ما جاء عن عبيد بن عمير قال: بلغ عائشة أن عبدالله بن عمر يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن فقالت يا عجباً لابن عمر، وهو يأمر النساء إذا اغتسلن بنقض رؤوسهن، أو ما يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن، لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، وما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات[2].

وروي عن أم سلمة قال: قلت يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة، قال: لا، إنّما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين[3].

فابن عمر ما كان له أن يأمر النساء بنقض شعورهن عند الاغتسال حتى يصل الماء إلى أصول الشعر لو كان يعلم بما روته كلّ من السيدتين: عائشة وأم سلمة.

ويلحق بالتفاوت في معرفة السنة عدم معرفة الناسخ والمنسوخ منها أو عدم الوثوق بالراوي، أو السهو والنسيان[4].

ثالثاً: التقدير الذاتي.. لأن الناس يتفاوتون في قدراتهم النفسية والعقلية كان لا مناص من أن تتفاوت نظراتهم ومفاهيمهم ويكون للتقدير الذاتي لكلّ منهم أثره الواضح في الآراء والأحكام، وبخاصّة في الظنّيات وما يحتمل الاختلاف..

---

(١) أنظر نشأة الفقه الاجتهادي للشيخ السايس ص٧٢.

(٢) أنظر نيل الأوطار ج١ ص٣١٣. (٣) نيل الأوطار ج١ ص٣١١.

(٤) أنظر حجة الله البالغة للدهلوي ج١ ص٢٠٣.

ويندرج تحت هذا السبب قضايا جمّة منها ما يتّصل بما فيه نصّ، ومنها ـ وهو الكثير ما يتّصل بما لا نصَّ فيه.

وقد كان الصحابة يختلفون طوعاً للتقدير الذاتي فيما فيه نصّ، وذلك إذا سمعوا من الرسول ﷺ أمراً أو نهياً، فمنهم من كان يحمل الأمر على معنى الوجوب، ومنهم من كان يحمله على معنى الندب أو الإباحة، وكذلك النهي، منهم من كان يحمله على التحريم، ومنهم من كان يرى أنه للكراهة.

ويعد الاختلاف في حمل أفعال الرسول ﷺ على معنى القربة، أو الإباحة، وكذلك الاختلاف في تعارض النصوص، أو تفسير علّة الحكم من باب التقدير الذاتي فيما جاء فيه نصّ.

أما ما لا نصّ فيه فالمجال واسع للاختلاف حوله، فمن الصحابة من كان يتشدّد، أو يتوسّع في استعمال الرأي، ويراعي المقصود من تشريع الحكم ومنهم من كان يجنح إلى التيسير، أو يتمسّك بظواهر النصوص[1].

والذي لا ريب فيه أن التقدير الذاتي تحكمه ضوابط عامة. وليس أمراً متروكاً للنظرة الخاصة التي لا تتقيّد بقواعد كلّية، وأصول أساسية للاجتهاد والاستنباط..

هذه أهمّ أسباب الاختلاف بين الصحابة، ويأتي التفاوت بينهم في معرفة السنة في مقدمة هذه الأسباب[2].

ويجمل الدهلوي أسباب الاختلاف بين الصحابة فيقول: لقد رأى كلّ صحابي ما يسّر الله له من عبادة الرسول ﷺ وفتواه وأقضيته، فعقلها وحفظها، وعرف لكلّ شيء وجهاً من قبل حفوف القرائن به، فحمل بعضها على الإباحة، وبعضها على النسخ لأمارات وقرائن كانت كافية عنده، ولم يكن العمدة عندهم إلا وجدان الاطمئنان والثّلج من غير التفات إلى طرق الاستدلال.

ثم إنهم تفرقوا في البلاد، وصار كلّ واحد مقتدى ناحيةً من النواحي فكثرت الوقائع، ودارت المسائل فاستفتوا فيها فأجاب كلّ واحد حسبما حفظه، أو استنبط، وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبط ما يصلح للجواب ـ اجتهد برأيه وعرف العلة التي أدار رسول الله ﷺ الحكم في منصوصاته، فطرد الحكم حيثما

(١) المصدر السابق، وانظر الفكر السامي ج٢ ص٦٠ ـ ط تونس.
(٢) أنظر علوم الحديث للدكتور صبحي الصالح ص٣٠٥ ـ ط بيروت.

وجدها لا يألو جهداً في موافقة غرضه عليه الصلاة والسلام، فعند ذلك وقع الاختلاف بينهم على ضروب[1].

واختلاف الصحابة بعد هذا كان محدوداً، لأخذهم بمبدأ الشورى وبخاصة في أيام أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما حدث في حروب الردّة، وتدوين القرآن وتقسيم الغنائم، ثم قلّة الوقائع الجديدة بالنسبة لما وقع بعد ذلك، وتورّع بعض الصحابة عن الفتيا وإحالة بعضهم على بعض، وبهذا يقلّ عدد المجتهدين، فيقلّ من ثم الاختلاف بينهم، وأخيراً امتناعهم عن الاجتهاد فيما لم يقع من القضايا..

وهذا الاختلاف على محدوديته كان خيراً وبركة، فهو أولاً اختلاف في قضايا فرعية وأحكام عملية، وكان رائده الإخلاص وطلب الحقيقة والبحث عن الصواب وهو ثانياً دعوة لإعمال الفكر، وشحذ الذهن، واستخراج الأحكام من الكتاب والسنة على هدى وبصيرة.

وقد روى ابن وهب عن القاسم بن محمد قال: أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة».

ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد، وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، فوسّع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، فكان فتح باب للدخول في هذه الرحمة[2].

الخصائص العامة لفقه الصحابة[3]

كان لفقه الصحابة خصائص متعددة من أهمّها:

أولاً: الواقعية كما كان الحال في عصر البعثة، فالصحابة ما كانوا يبحثون إلا عن أحكام ما يقع فعلاً، ويرون فرض المسائل واستنباط أحكامها من التمحّل في الدين، وضياع الوقت النفيس.

ثانياً: عدم التدوين، فلم تكن القضايا التي اجتهد فيها الصحابة تدوّن

---

(١) أنظر حجة الله البالغة ج١ ص٢٩٨.

(٢) المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا ج١ ص٢١٣.

(٣) أنظر الفكر السامي ج٢ ص٣٩، والمدخل الفقهي العام ج١ ص١٥٨، ونشأة الفقه الاجتهادي ص٧٥.

وإنّما كان يتناقلها المسلمون شفاها، وذلك لأنه لم يكن في عصر الصحابة تدوين إلا للقرآن الكريم[1]، وقد دوّن القرآن في هذا العصر مرتين: في عهد أبي بكر، حماية لكتاب الله من أن يذهب منه شيء بعد أن كثر القتل في القراء بسبب حروب الردة، وفي عهد ذي النورين عثمان بن عفان لجمع الأمة على مصحف واحد بعد أن اشتدّ الخلاف؛ بسبب قراءة القرآن باللهجات المختلفة، أو بالحروف التي أنزل بها.

ثالثاً: التوسع في الرأي وبناء الأحكام على أسس[2] معرفة علّة الحكم، وكان القدح المعلى في ذلك لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب وعبدالله بن مسعود.

رابعاً: وكان مع هذا التوسّع في الرأي تحرّج منه؛ خوفاً من الخطأ والزلل في دين الله، وكان على رأس الصحابة الذين آثروا عدم التوسع في الرأي، والوقوف عند النصوص والآثار عبدالله بن عمر، وزيد بن ثابت.

وكان هذا التفاوت بين الصحابة في الأخذ بالرأي تمهيداً ونواة لتكوين مدرستين فقهيتين عرفتا فيما بعد باسم مدرسة الحديث ومدرسة الرأي.

خامساً: وقوع الإجماع، واتفاق الآراء بسبب الشورى وعدم التفرق المذهبي والسياسي، وبخاصة في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر، فقد كان من منهجهما جمع الصحابة واستفتاؤهم فيما تواجه الأمة من مشكلات، والعمل بما يتفقون عليه.

سادساً: عرف الصحابة من النوازل ما لم يعرفه عصر البعثة؛ لانتشار الإسلام، ودخول كثير من الأمم فيه، ومن ثم كان عصر الصحابة بداية التوسّع في الاجتهاد والاستنباط، فقد شمل كثيراً من القضايا الخاصّة والعامّة والإدارية والمالية[3]، ولذا أصبح الأصل الثالث بعد القرآن والسنة. وكان للعصور التالية القدوة الحسنة والمنارة الهادية، فاجتهادات الصحابة لها منزلة خاصّة بين جمهور الفقهاء، بل إن منهم من ذهب إلى أن أقوال الصحابة كالحديث المسند إلى رسول الله ﷺ.

---

(١) عرف الصحابة تدويناً جزئياً لبعض الأحاديث (وانظر السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب).

(٢) من القضايا التي بنيت الأحكام فيها على أساس معرفة علة الحكم: إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وبيع ضوال الإبل وحفظ أثمانها في بيت مال المسلمين.

(٣) أنظر المدخل إلى علم أصول الفقه ص١٣.

سابعاً: كان الفقه مدار سياسة الخلفاء، فالصحابة الفقهاء لم يكونوا بمعزل عن مشكلات الأمّة، ومن هنا كانت السياسة تابعة للفقه، ولم يكن الفقه تابعاً للسياسة، كان الفقه دستور الأمة، وبه تدبير شؤونها.

ثامناً: لم يكن الصحابة في اجتهادهم يعتمدون على قواعد أصولية مقررة مدونة، فقد كانت هذه القواعد لديهم ملكة فطرية، لقرب عهدهم بالرسول ﷺ، وسلامة لسانهم من اللحن، فضلاً عن أن وضع الحديث لم يكن معروفاً بينهم.

فقه التابعين

الجيل الذي أخذ عن الصحابة، وتتلمذ عليهم، وحمل علمهم هو جيل التابعين، وتسميته بالتابعين تسمية قرآنية، مأخوذة من قوله تعالى في المهاجرين والأنصار: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ، وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[١].

وقد سمّي التابعون بهذا الاسم؛ لأنهم اتّبعوا الصحابة وسلكوا منهجهم في كلّ شيء عن نظر واجتهاد لا عن تقليد، إنهم ساروا سيرتهم في تعرف علل الأحكام، وفي رعاية مقاصد الشريعة، والمصالح التي تهدف إليها[٢]، وفي عدم الوقوف عند النصوص والجمود عليها، ولذا كانت مصادر البحث الفقهي لدى التابعين هي بعينها مصادر الصحابة فيما عدا الإجماع؛ بسبب تفرّق الأمة بعد قضية التحكيم الشهيرة حول من يكون أميراً للمؤمنين بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وقد تمخّضت هذه القضية عن تقسيم الأمة ثلاث طوائف: خوارج وشيعة، وجمهور معتدل عرف بأهل السنة والجماعة.

ويضاف إلى هذه المصادر أقوال الصحابة فقد كانت في نظر التابعين مصدراً يلي في المرتبة أحاديث الرسول ﷺ، بل إن من هؤلاء من جعل تلك الأقوال من السنة، وبخاصة ما يتعلّق منها بالعبادات، لأن الصحابة لا يمكن أن يقولوا بآرائهم المجرّدة فيها، ولا بدّ أن يكونوا قد أخذوا عن رسول الله ﷺ وإن لم يصرحوا بهذا[٣].

---

(١) الآية: ١٠٠ في سورة التوبة.

(٢) أنظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص١٠٨.

(٣) أنظر موسوعة الفقه الإسلامي ج١ ص١٢ جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة.

ولا يعني الاتفاق في المصادر والمنهج بين الصحابة والتابعين أن فقه هؤلاء امتداد لفقه أولئك دون أن يكون بينهما فروق واختلافات، فقد جدّت في عصر التابعين أحداث ومشكلات لم يعرفها عصر الصحابة، وكان لها أثرها الواضح في فقه التابعين، ومن ثم اقتضى الحديث عن هذا الفقه الإشارة إلى أهمّ تلك الأحداث، أو بعبارة أخرى إلى أهمّ الملامح الفكرية والاجتماعية والسياسية لعصر التابعين، فلهذه الملامح دورها في تطوير الحياة الفقهية ونموها وتفاعلها مع الواقع وتأثرها بظروف الزمان والمكان.

عصر التابعين

يبدأ هذا العصر في نحو منتصف القرن الأول، أو بعام الجماعة وهو العام الحادي والأربعون، فقد اجتمعت فيه كلمة المسلمين على معاوية بن أبي سفيان بعد نزول الحسن بن علي رضي الله عنه له عن الخلافة، وبهذا النزول ابتدأت دولة بني أمية التي ظلّت قائمة نحو تسعين عاماً، فقد أطاح بها العباسيون في سنة (١٣٢)هـ.

وقد انتهى عصر التابعين في أوائل القرن الثاني، وكانت أهمّ ملامحه الفكرية والاجتماعية والسياسية ما يلي:

أولاً: انتشار الإسلام: لقد شرّق الإسلام وغرّب في زمن التابعين، ولهذا اتّسعت رقعة البلاد الإسلامية كثيراً، وامتدّت الفتوحات في ظلّ الحكم الأموي امتداداً عظيماً، فأصبحت حدود المسلمين تمتد من نهر السند والصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، ومن البحر العربي والصحراء الإفريقية جنوباً إلى جبال طورس شمالاً[(١)]، وكان للبلاد المفتوحة حظّها من الحضارة والثقافة ولها أيضاً أعرافها وتقاليدها الخاصة، وكان من ذلك ونحوه تفاعل في العقليات وظهور كثير من المشكلات التي لم تكن معروفة من قبل، ومن هنا كثرت الاجتهادات والآراء في مختلف أبواب الفقه.

ثانياً: تفرّق الصحابة في الأمصار وأثره في فقه التابعين: كان الصحابة في زمن الشيخين أبي بكر وعمر لا يخرجون من المدينة إلا في وفادة سياسية أو تعليمية، كما فعل عمر حين بعث عبدالله بن مسعود إلى الكوفة وكتب إلى

---

(١) أنظر مجلة الفكر الإسلامي عدد جمادي الأولى سنة ١٤١٠ هـ ص٦٧.

أهلها: إني بعثت إليكم بعبدالله بن مسعود معلماً ووزيراً، وآثرتكم به على نفسي فخذوا عنه[1].

وفي زمن عثمان أذن للصحابة بالتفرق في الأمصار، وسكنى الأقطار المفتوحة، وكانوا من قبل لا يؤذن لهم في هذا ـ ولجأ أهل كلّ مصر إلى من نزل بهم من الصحابة يستفتونهم ويتعلمون منهم، ويأخذون عنهم أحاديث رسول الله ﷺ.

وهؤلاء الصحابة لم يكونوا كما أسلفنا في العلم سواء، كما لم يكونوا سواء في درجة معرفتهم بالسنة، وفي أخذهم بالرأي، وقد نجم عن هذا انتشار أحاديث في مصر دون آخر، وتشبث أهل كلّ قطر بفتاوى من نزل بهم من الصحابة وبأسلوبهم في الاجتهاد والاستنباط[2]؛ لأنهم وثقوا بهم، وخبروا سيرتهم وشاهدوا أحوالهم، وهذا يفسر بعض عوامل الاختلاف الفقهي في عصر التابعين، وظهور الاتجاهات أو المدارس الفقهية في هذا العصر.

ثالثاً: شيوع رواية الحديث: أدّت كثرة المشكلات التي عرفها عصر التابعين نتيجة لاتساع رقعة الدولة الإسلامية إلى البحث عن أحكامها، ولا ملجأ للناس إلا الصحابة ومن أخذ عنهم من كبار التابعين، ومن ثم مست الحاجة إلى أن يخرج هؤلاء العلماء ما عندهم من العلم، ويفتوهم بالسنة[3]، فشاعت روايتها على خلاف ما كان في عصر الصحابة، وبخاصة في زمن عمر الذي كان يحذر من كثرة التحديث؛ خوفاً من الكذب على رسول الله ﷺ، وحتى لا ينصرف الناس عن القرآن باشتغالهم بالرواية.

رابعاً: ظهور الوضع في السنة.. لقد استتبع شيوع الرواية مع عدم تدوين الحديث، واكتفاء الصحابة بالاعتماد على الذاكرة، وصعوبة حصر ما قاله الرسول ﷺ أو فعله في عصر البعثة أن وجد أعداء الإسلام بعد الفتنة الكبرى، وما تمخضت عنه من تفرق وتحزب الفرصة للنيل من الإسلام، فوضعت الأحاديث في التشبيه والتعطيل، وتحريم الحلال وتحليل الحرام، واستباح بعض من انتسب للخوارج والشيعة أن يضعوا الأحاديث التي تؤيد مذهبه.

وقد فطن الفقهاء لهذا الأسلوب الماكر في التقول والافتراء، فكانوا قبل

---

(١) أنظر الطبقات الكبرى لابن سعد ج٢ ص١١٧ القسم الثاني ـ ط ليدن.

(٢) أنظر نشأة الفقه الإجتهادي ص٨١.

(٣) أنظر المصدر السابق ص٨٣.

أن يعولوا على حديث في الاستنباط يدرسونه سنداً ومتناً، ممّا جعل مهمتهم شاقة، ومسؤوليتهم جسيمة، روي عن محمد بن سيرين (ت: ١١٠ هـ) قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلمّا وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[(١)].

خامساً: الفتن والثورات الداخلية.. لم يضع نزول الحسن لمعاوية حداً للقوى المعارضة للحكم الأموي، فقد كان الخوارج وكذلك الشيعة تقف من هذا الحكم موقفاً مناوئاً، وحدثت أحداث دامية عمقت هوة الخلاف والصراع، وضاعفت من حدّة الفرقة بين أبناء الأمة.

وكانت سياسة الأمويين وجعلهم الحكم ملكاً عضوضاً، وإغفالهم مبدأ الشورى، وتعطيلهم مبدأ البيعة بالمعنى الصحيح، وإسراف بعض ولاتهم في المعاصي وقسوة بعض عمالهم في معاملة الناس كما حدث من الحجاج من أسباب الثورات والحروب الداخلية التي ذهب ضحيتها آلاف النفوس المؤمنة.

ومن شأن مثل هذه الأحداث أن تفتح مجالاً للاجتهاد وبيان الحكم الشرعي لها[(٢)].

سادساً: الصراع بين الفقهاء وبعض حكام بني أمية: رأى فقهاء التابعين أن بعض حكام بني أمية قد أهملوا سنة أسلافهم من الخلفاء الراشدين، بل إن منهم من حكّم فهمه الشخصي في قضايا التشريع، ولهذا عارضوهم، ووصل بهم الأمر إلى عدم مبايعتهم في بعض الأحيان؛ وقد كان هذا سبباً لاضطهاد بعض الفقهاء مثل ما كان من معاملة الحجاج لأنس بن مالك وسعيد بن جبير، ومثل معاملة أمير المدينة لسعيد بن المسيب، وكان من أثر ذلك أن أخذ هؤلاء الفقهاء الأتقياء يسيرون في حياتهم على طريقة تضاد هؤلاء الحكام، وأخذ علم الفقه على أيديهم يقوم على منهاج نظري تفترض فيه المسائل، ولا يمتّ كثيراً إلى الحياة العملية إلا بسبب ضعيف[(٣)].

تلك أهمّ ما جد من أمور ساعدت في عصر التابعين على تطوير الحياة الفقهية ذلك التطوير الذي تمثّل في ظهور عدد كبير من الفقهاء في كلّ الحواضر

---

(١) صحيح مسلم ج١ ص١٥ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) أنظر مجلة الفكر الإسلامي المرجع السابق.

(٣) انظر نظرة عامّة في تاريخ الفقه ص١٤١.

الإسلامية كما تمثل في كثرة الاجتهادات والآراء؛ لكثرة ما عرف هذا العصر من مشكلات ونوازل وإن كان بعض هذه الاجتهادات قد قام على الفرض والتقدير وذلك في أواخر هذا العصر، وعلى أيدي فقهاء العراق، ومن ثم لم يعد الفقه في عصر التابعين واقعياً كلّه كما كان في عصر الصحابة، وإنّما طرأ عليه هذا اللون الجديد من الاجتهاد الذي كان له أثر في تدوين الفقه واستبحار الكتابة فيه[1].

فقه التابعين بين التقليد، والتجديد

إذا كانت تلك العوامل قد وسعت من دائرة البحث الفقهي في عصر التابعين، وأدّت إلى ظهور عدد كبير من الفقهاء، وإذا كان منهج هؤلاء الفقهاء في الاستنباط والاجتهاد لا يخرج عن منهج الصحابة بوجه عام، فهل يعني هذا أن فقه التابعين امتداد لفقه الصحابة في كلّ قسماته وخصائصه، وأنه لا يعرف الأصالة والتجديد وإنّما يقوم على الاتباع والتقليد؟..

الحقيقة أن فقه التابعين، وإن سلك طريق الصحابة في المنهج واقتفى أثرهم في المصادر ليس صورة مكررة لفقه الصحابة؛ لأن وحدة المنهج لا تعني بالضرورة وحدة النتيجة، ولا تنفي الأصالة والابتكار، ولا تحوّل دون التجديد والتطوير.

وهذا ما عرفه فقه التابعين، كان فقهاً يتّسم بالتجديد ومراعاة ما تقتضيه الأعراف والمصالح دون الجمود على ظواهر النصوص[2] أو حرفيتها وعدم تهيب الفتيا، بل صدرت عن بعض الفقهاء آراء تمثل جرأة في الإفتاء، ومن الفقهاء من تفرد بغرائب في الاجتهاد خالف فيها إجماع المسلمين كسعيد بن المسيب فقد ذهب إلى أن الجنب يقرأ القرآن، ويجوز له العبور في المسجد، وأن قاتل العمد يرث حقّه من المقتول؛ لعموم آية المواريث، وأن تجديد الوضوء على طهارة غير مستحب[3].

وممّا يشهد للتابعين بأصالة الاجتهاد ومراعاة الأعراف، والعمل بالمصلحة المرسلة القول بجواز التسعير، فقد روي أن الناس قالوا: يا رسول الله، غلا السعر فسعّر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني

---

(١) انظر موسوعة الفقه الإسلامي المرجع السابق ص١٧.

(٢) انظر فقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى ص٩٨، ومجلة لبفكر الإسلامي رجب سنة (١٤١٠هـ) ص ٢٤.

(٣) أنظر مجلة الفكر الإسلامي، المرجع السابق ص٢٩.

لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال[1].

وقد رويت أحاديث في هذا المعنى غير هذا الحديث، وكلّها تفيد أن تسعير أثمان المبيعات لم يرضه الرسول[2]. ولذا ذهب كثير من العلماء بعد إلى عدم جواز التسعير لا فرق بين حالة الغلاء والرخاء، ولا بين الحاجات التي توجد بالبلد، أو المجلوبة إليه[3].

ووجهة نظر هؤلاء أن الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم والإمام مأمور برعاية مصالح المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى[4] مناف لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[5].

ولكن بعض فقهاء التابعين ومنهم سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعد الأنصاري يرون جواز التسعير إذا دعت مصلحة الجماعة لذلك؛ لأن الإمام عليه رعاية مصالح المسلمين جميعاً، ورعاية مصلحة الجماعة أولى من رعاية مصلحة الفرد، والبائع فرد أو أفراد والمشتري هم الجماعات وبذلك يكون التسعير أحياناً ضرورة لازمة؛ دفعاً لتحكم البائع حين يريد البيع بالسعر الذي يريد، وتحقيقاً للعدالة والمصلحة العامّة لجماعة المسلمين.

وقد أخذ بهذا الإمام مالك، كما يرى بعض الشافعية جواز التسعير في حالة الغلاء، كما ذهب إلى إجازته أيضاً في كثير من السلع بعض أئمة الزيدية[6].

ومن اجتهادات التابعين التي تدلّ على فهم النصوص بأفق واسع، وأنهم كانوا يراعون تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان وظروف المكان ما ذهب إليه بعضهم من منع النساء ـ وبخاصة الشابات ـ من الخروج إلى المساجد لصلاة الجماعة فيها، على حين أن الأحاديث وردت عن الرسول ﷺ بعدم منع إماء الله مساجد الله[7]، ولذلك

---

(١) رواه الترمذي والإمام أحمد.
(٢) أنظر نيل الأوطار ج٥ ص٣٣٤.
(٣) أنظر فقه الصحابة والتابعين ص١٠٣.
(٤) أنظر نيل الأوطار ج٥ ص٣٣٥.
(٥) الآية: ٢٩ في سورة النساء.
(٦) أنظر فقه الصحابة والتابعين ص١٠٤.
(٧) أنظر نيل الأوطار ج٣ ص١٦٠ ومن هذه الأحاديث ما رواه الإمام أحمد وأبو داود أن النبي ﷺ قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تفلات»، أي غير متطيبات.

كان النساء في زمن الرسول والصحابة يخرجن إلى المساجد للصلاة فيها غير متطيبات، ولكن واقد بن عبدالله بن عمر بن الخطاب يقسم بأنه لن يؤذن لهن بالذهاب إلى المساجد، لما ترتّب على خروجهن من مفاسد؛ نظراً لتغيّر الزمان، وهو بهذا يرى أن من الحقّ أن تدور الأحكام مع عللها ومقاصدها وجوداً وعدماً، وفي ذلك ما فيه من تحقيق المصالح ودرء المفاسد . .

والتابعون في بحثهم الفقهي لم يأخذوا بكلّ ما ذهب إليه الصحابة من آراء، فمنهم من خالف بعض هذه الآراء ممّا يؤكد أن وحدة المنهج لا تمنع من الأصالة والاستقلالية والتجديد، ومن ذلك ما روي أن علي بن أبي طالب تحاكم إلى شريح ـ وهو من التابعين ـ في درع له وجدها عند يهودي، فقال اليهودي: درعي وفي يدي، فطلب شريح من علي إثبات دعواه، فأحضر مولاه قنبراً وابنه الحسن ليشهدا له، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزتها وأما شهادة ابنك فلا، وكان علي يرى جواز شهادة الابن لأبيه . .

ومن ذلك أيضاً أن عبدالله بن عباس أفتى فيمن نذر أن يذبح ابنه بذبح مائة من الإبل، فعلم بذلك مسروق ـ وهو من التابعين ـ فخالف ابن عباس وأفتى بذبح شاه واحدة قائلاً: ليس ولده خيراً من إسماعيل، فقد فداه الله بذبح عظيم فرجع عبدالله بن عباس عن قوله إلى قول مسروق[١] .

على أن التابعين مع هذا كانت لهم مواقف علمية جديدة تناولت بعض قضايا علم الأصول، وقد أسلفنا أنهم بعد شيوع رواية الحديث، وظهور الوضع في السنة أخذوا يفاضلون بين الرواة، ويأخذون برواية من يطمئنون إليه، ويرفضون رواية من لا يثقون به. كما أن قضايا مثل الإجماع والعرف والاستحسان ومذهب الصحابي ـ وهي قضايا أصولية ـ لقيت من التابعين عناية بها، ودرساً لها[٢]، وكان هذا تمهيداً لما عرفه القرن الثاني من جدل حول كثير من قضايا علم الأصول، وقد توّج هذا الجدل على يد الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة). وهو أول كتاب صحّت نسبته إلى مؤلفه في علم الأصول وصل إلينا، ثم تتابعت من بعده المؤلفات الأصولية، وتعددت مناهجها.

---

(١) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكريا البري ج١ ص٩٣.

(٢) أنظر مجلة الفكر الإسلامي، المرجع السابق ص٣٠.

ففقه التابعين إذن فقه يجمع بين الاتباع[1] والتجديد، اتباع في المنهج عن نظر لا عن تقليد، وتجديد في الاستنباط والتطبيق، ومن ثم كان فقهاً مرناً لا يجمد على حرفية النصّ، ويحرص على تعرّف علل الأحكام، ويراعي مقاصد الشريعة، ويحترم الأعراف والمصالح المرسلة، ويستجيب لتغيّر الزمان وظروف المكان، ومن ثم عاش الواقع بكلّ مشكلاته، وعبّر عنه بكلّ أبعاده، وإن جنح في آخر عصره لدى مدرسة الكوفة إلى الفرض والتقدير، ولكن هذا أيضاً من شواهد الجدّة والتطوير، فظاهرة المدارس الفقهية في عصر التابعين آية من آيات الحيوية الفكرية، وتعدّ الخطوة الأولى نحو نشأة المذهبية في الفقه الإسلامي.

المدارس الفقهية في عصر التابعين

تعددت الاتجاهات الفقهية في عصر التابعين، فالفرق التي تمخضّت عنها أحداث الفتنة في عهد عثمان وعلي رضي الله عنهما اتخذت لها في هذا العصر مساراً فقهياً يعكس آراءها وفكرها السياسي كالخوارج والشيعة، وهي لذلك مدارس فقهية لها سماتها الخاصة في الاجتهاد واستنباط الأحكام، والجمهور المعتدل كان بين فقهائه اتجاهات فقهية تعددت بتعدد العواصم الإسلامية، أو مراكز الثقافة والعلم في النصف الثاني من القرن الأول، كما كان لشخصية الصحابة الذين استوطنوا البلاد المفتوحة، وما كان لهم فيها من تلاميذ التفوا حولهم، وأخذوا عنهم العلم، وذهبوا مذهبهم في الاجتهاد الأثر الواضح في نشأة تلك الاتجاهات أو المدارس.

وفيما يلي حديث موجز عن المدارس الفقهية في عصر التابعين، وهو حديث يعرض لكلّ التيارات والاتجاهات، وإن كان من بينها ما بدأ فكراً سياسياً يكاد لا يتجاوز دائرة الخلافة، ثم تحول إلى فكر فقهي نظري بعد أن عجز عن تحقيق ما يؤمن به ويعمل من أجله عن طريق القوة، وأخذ صبغة المذهبية أصولاً وفروعاً، ولذلك لم تتضح معالم هذا الفقه بصورة كافية في عصر التابعين، بيد أن هذا العصر كان مولد النشأة وبداية الطريق لهذا الفقه.

ويأتي الحديث أولاً عن مدرستي الخوارج والشيعة، ثم نذكر أهمّ مدارس أهل السنة والجماعة.

مدرسة الخوارج

الخوارج فرقة ظهرت بعد قضية التحكيم بين الإمام علي كرم الله وجهه،

---

(١) أنظر مجلة الفكر الإسلامي، المرجع السابق ص٣١.

ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وسمّوا بذلك لخروجهم على الإمام علي، فقد كانوا معه، ولكنهم أجبروه على قبول التحكيم حين رفع أنصار معاوية المصاحف على أسنة الرماح في معركة صفين يدعون بهذا إلى تحكيم كتاب الله فيما شجر بين المؤمنين من خلاف، فقالوا له: القوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعونا إلى السيف، ونزل الإمام علي عند رأيهم كارهاً، ولما انتهى أمر التحكيم إلى ما انتهى إليه خرجوا عليه وقالوا: لم حكمت الرجال، لا حكم إلا لله[1] . . ، ولذا سمّوا المحكمة، كما سمّوا الشراة أيضاً.

والخوارج لا يرون انحصار الخلافة في بيت معين، وإنّما يرون أنها تكون بالانتخاب الحرّ لمن تتوافر فيه الصلاحية من عموم المسلمين، وهم فرق مختلفة يتفاوتون مغالاةً واعتدالاً، ولا مجال هنا لسرد تاريخ هذه الفرق والذي يعنينا الإشارة إلى أن للخوارج اجتهاداً فقهياً يعكس آراءها السياسية ومبادئها الاعتقادية، أو تبدو فيه على الأقل ملامح المثل والآراء التي نادت بها مع ما فيها من انحراف أو تناقض في بعض الأحيان.

وممّا يدلّ على أن فقه الخوارج يعكس آراءهم التي اتّسمت بالشدّة والعنف والتمسك بالمثل العليا التي لا نجدها عند غيرهم قولهم: إن الطهارة إنّما تكون بطهارة اللسان من الكذب والقول الباطل الذي يوقع الغير في الأذى وإن من مبطلات الوضوء الوشاية والعداوة والبغضاء بين الناس، فمن فعل شيئاً من ذلك فقد انتقض وضوؤه[2].

ويرى بعض المعاصرين أن الإباضية أهمّ فرقة[3] معتدلة من الخوارج، فهم أقرب إلى المنهج الإسلامي الصحيح، وهذه الفرقة ما زالت قائمة حتى الآن، ولكن أتباع المذهب الإباضي يرون أنهم ليسوا من الخوارج، وأن مذهبهم أقدم المذاهب الإسلامية، وفي الفصل الخاص بهذه المذاهب حديث أكثر تفصيلاً عن هذا المذهب.

مدرسة الشيعة

لكلمة الشيعة في العرف العام دلالة خاصة، فقد أصبحت علماً على من

---

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص١١٤. تحقيق محمد سيد كيلاني.

(٢) أنظر المدخل للفقه الإسلامي للأستاذ محمد سلام مدكور ص١٤٩.

(٣) أنظر مناهج الإجتهاد في الإسلام ص٧١٦، وفقه أبي يوسف للدكتور عبد العظيم شرف الدين ص٦٣ مخطوط بمكتبة كلية دار العلوم.

تولى علياً وبنيه وأقر بإمامتهم، فأساس المذهب الشيعي الاعتقاد بأن علياً أحقّ بالخلافة، وأن هذا الحقّ إلهي كالنبوة، ولذلك يعتقدون بأن الإمامة لا تخرج عنه أو أحد من آل بيته إلا ظلماً وعدواناً.

وقد افترقت الشيعة بعد وفاة الإمام علي إلى فرق مختلفة لبعضها آراء فيها غلو، وخروج على الإسلام، ولا يهمّنا الجانب التاريخي للشيعة وفرقها، ولكن الذي يتصل بهذه الدراسة أن بعض فرق الشيعة، وبخاصة الزيدية والإمامية لها اجتهاد فقهي لا يختلف كثيراً عن اجتهاد أهل السنة إلا من حيث نوع المروي من السنة، فالشيعة لا يأخذون من السنّة إلا ما جاء عن طريق أئمتهم، وأيضاً من حيث اختلاف وجهات النظر السياسية وما يتعلّق بالخلافة والإمامة، وما ترتّب على هذا من اختلافات فقهية وأصولية.

وأما مدارس أهل السنة فبين المؤرخين للفقه الإسلامي اختلاف في عددها ومع هذا الاختلاف في عدد المدارس، ومع تعدد الاتجاهات بين جمهور أهل السنة لا تخرج غالباً هذه الاتجاهات وتلك المدارس عن خطين أساسيين في الاجتهاد والبحث الفقهي: خط غلب عليه الاجتهاد بالرأي وخط غلب عليه الوقوف عند الأثر، ويمثل الخط الأول مدرسة الكوفة على حين يمثل الخط الثاني مدرسة المدينة..

مدرسة الكوفة

الكوفة من المدن التي مصّرها المسلمون بعد فتح العراق، وقد بنيت في أيام عمر بن الخطاب سنة (١٧)هـ، وقد اشتهرت في التاريخ العلمي الإسلامي بمدرستها الفقهية، وكذلك مدرستها النحوية..

وأما لماذا غلب على مدرسة الكوفة الفقهية الاجتهاد بالرأي، فلهذا عوامل مختلفة أهمّها.

(١) ـ شخصية عبدالله بن مسعود (ت: ٣٢ هـ).
(٢) ـ الأحداث السياسية.
(٣) ـ خصائص العراق الحضارية.

وأما شخصية ابن مسعود فإن عمر بن الخطاب كما سبقت الإشارة إلى هذا في الحديث عن ملامح عصر التابعين بعث ابن مسعود إلى الكوفة معلماً ووزيراً، وكان ابن مسعود في منهجه الفقهي ـ وهو في هذا متأثر بعمر ـ يعتد

بالرأي حيث لا نصّ، كما كان يقلّ من التحديث؛ تنفيذاً لوصية عمر، وخوفاً من أن يحدث عن الرسول ﷺ ما لم يقله، وقد شهد عمر لابن مسعود بالعلم وكان يستفتيه أحياناً؛ ممّا يؤكد أن التشابه في المنهج بينهما لا يعتبر لوناً من التقليد، فقد كان كلاهما فقيهاً مجتهداً.

وأقام ابن مسعود في الكوفة ثلاثة عشر عاماً تقريباً يعلم أهلها القرآن ويفقههم في الدين، وقد عني بذلك عناية لا مزيد عليها، فامتلأت بالقراء والفقهاء، واشتهر من هؤلاء سبعة وهم علقمة بن قيس النخعي (ت: ٦٢ هـ) والأسود بن يزيد النخعي (ت: ٧٥ هـ) ومسروق بن الأجدع الهمداني (ت: ٦٣ هـ) وعبيدة بن عمرو السلماني (ت: ٧٢ هـ) وشريح بن الحارث (ت: ٨٢ هـ) والحارث الأعور (ت:) وإبراهيم النخعي (ت: ٩٦ هـ) وهو إمام مدرسة الكوفة وفقيهها في عصر التابعين، وهؤلاء التلاميذ خلفوا ابن مسعود فنشروا فقهه، ونافحوا عن آرائه، وسلكوا نهجه لا يهابون الفتيا ويعملون عقولهم إذا أعوزهم النصّ من كتاب أو سنة.

فابن مسعود بشخصيته الفقهية التي كانت تنزع إلى الرأي وإعمال العقل حيث لا نصّ طبع الاتجاه الفقهي في الكوفة بطابعه، طابع النظر العقلي والرأي الاجتهادي.

وأما الأحداث السياسية التي كانت الكوفة مسرحاً لها كالصراع حول الخلافة بعد عثمان رضي الله عنه، ثم الصراع بين الإمام علي والخارجين عليه، والصراع بين الحسين وبني أمية ومأساة استشهاده، فقد كان لها دورها البالغ في اجتهاد مدرسة الكوفة، وتوسيع دائرة الرأي لديها، وذلك لأن كلّ تلك الأحداث وما إليها قد أدّت إلى صراع فكري بين الفرق التي تمخّضت عنها هذه الأحداث، كما أنها ساعدت أعداء الإسلام على الافتراء ووضع السنة، وفتحت الباب أمام بعض المنتسبين إلى الفرق للتقول على رسول الله ﷺ؛ نصرة لما يؤمنون به، ممّا حمل الفقهاء على التدقيق في قبول ما يروى، بل ويتهيّبون رواية الحديث؛ مخافة أن يكون مكذوباً.

ولأن المشكلات التي واجهت مدرسة الكوفة كثيرة؛ بسبب الأحداث السياسية وآثارها الفكرية والاجتماعية، ولأن النصوص الحديثية قليلة ـ لم يجد فقهاء العراق بدأ من الاجتهاد بالرأي، وشدّ أزرهم في هذا ما كان يتمتع به هؤلاء الفقهاء من استقلال في الفكر، وإيمان بأن الشريعة معقولة المعاني،

وجاءت أحكامها؛ وفق علل تقتضيها، ولذا كانوا يبحثون عن تلك العلل التي شرعت الأحكام من أجلها، ويجعلون الحكم دائراً معها وجوداً وعدماً، ومن ثم كانوا لا يتهيبون أية مسألة أو فتوى.

والعراق قطر له تاريخ عريق في الحضارة والثقافة تعاقبت عليه أمم متحضرة من نحو ثلاثين قرناً قبل الميلاد، فالبابليون والأشوريون والفرس واليونان كلّ هؤلاء أنشأوا في العراق ممالك كان لها تأثيرها الحضاري على البلدان المجاورة له.

وكان العراق قبل الفتح الإسلامي ضمن حدود الدولة الفارسية، وكان للفرس أديان مختلفة، تدور كلّها حول المبدأ الثنوي، ومن أهمّها: الزرادشتية، والمانوية، والمزدكية.

وفي إمارة المناذرة بالحيرة في عهد سابور الأول ملك الفرس عام (٢٤٠ م)، وهي إمارة عربية تكوّنت من قبائل بكر وربيعة الذين نزحوا إلى العراق، في هذه الإمارة انتشرت الفلسفة اليونانية والديانة النصرانية عن طريق الأسرى الرومانيين.

ولا جدال في أن هذه المواريث الحضارية كان لها أثرها في حياة العراق الفكرية بعد الإسلام، فتميز علماؤه بوجه عام بالجدل العلمي القائم على المنطق والبرهان[١].

هذه العوامل التي أومأنا إليها تعاونت كلّها على أن يسود الرأي فقه مدرسة الكوفة، وأن يتميّز فقهاؤها بروح الجدل والقياس والتخريج ولهذا كانوا لا يتهيبون الفتيا ولا يشترطون لإجابتهم أن تكون المسألة واقعية، وإنّما كان كلّ الذي يعنيهم أن يبيّنوا حكم الله على افتراض وجودها، بل كان الفقهاء أنفسهم يفترضون المسائل، ويقلّبون الفتيا على جميع وجوهها ثم يستنتجون لكلّ فرض حكمه حتى عرفوا بالأرأتيين من قولهم: أرأيت لو كان كذا، ومن هنا وجد الفقه الافتراضي أول ما وجد عندهم[٢].

مدرسة المدينة

تختلف المدينة عن الكوفة من ناحية الأعراف والتقاليد والثقافة الموروثة

---

(١) أنظر فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين ص١١٢.
(٢) أنظر الفكر السامي ج٢ ص١٢٧.

والأجناس التي تعيش فيها، كما أنها نأت عن المؤثرات الخارجية، لذلك لم تعرف من الوقائع الجديدة مثل ما عرفت الكوفة، والمدينة فضلاً عن هذا لديها ثروة من الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة أكثر من الكوفة، وهذا أمر طبيعي، لأنها قصبة الإسلام الأولى وفيها تكوّنت الدولة الإسلامية، فهي عامرة بالصحابة الذين شافهوا الرسول وسمعوا منه، وحدثوا عنه، وإذا كان بعض الصحابة في زمن عثمان قد ترك المدينة إلى غيرها من الأمصار فإن عدداً غفيراً من الصحابة وبخاصة أولئك الذين غلبت عليهم الرواية والتمسك بالأثر كعبد الله بن عمر لم يبرح المدينة.

وحين تفرّقت كلمة المسلمين وآل الأمر إلى بني أمية آثر كثير من علماء التابعين البعد عن مواطن الفتن فاتجهوا إلى المدينة، وأقاموا بها يعكفون على رواية أحاديث الرسول وفتاوى الصحابة فيما لم يرد فيه نصّ ويفتون بمقتضى ذلك[1].

وقد تكوّنت في المدينة طوعاً لتلك الأسباب مدرسة فقهية من التابعين تميز اجتهادها بالوقوف عند الأثر، وإن اجتهد بعض فقهائها بالرأي حين لا يجد نصًا ولا فتوى لصحابي.

إن منهج مدرسة المدينة في الاجتهاد والاستنباط كان يقوم على الرجوع في كلّ ما واجه الفقهاء من مشكلات إلى الكتاب والسنة، فإن وجدوا أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوي، فإذا لم يكن حديث نظروا في آثار الصحابة فإذا لم يجدوا فيها أعملوا الرأي، أو توقفوا عن الإفتاء على حسب درجاتهم في البعد عن الرأي أو القرب منه، ولذا كانوا يكرهون الفقه الافتراضي أو السؤال عمّا لم يقع حتى لا يلجأ أحدهم إلى الرأي، أو يتوقف عن الإفتاء.

فهذه المدرسة لم تكن تهمل الأخذ بالرأي في المسائل الجديدة التي ليس بها نصّ صريح في القرآن والسنة، ولكن الأخذ بالرأي كان قليلاً، وكان التعويل على النصوص والآثار هو الأكثر والأشهر حتى سمّيت بمدرسة الحديث.

وقد اشتهر من هذه المدرسة عدد من الفقهاء عرفوا باسم الفقهاء السبعة وهم: سعيد بن المسيب (ت: ٩٣ هـ) وعروة بن الزبير (ت: ٩٤ هـ) وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت: ٩٤ هـ) والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت: ١٠٨ هـ) وعبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود (ت: ٩٨ هـ) وروي سنة (ت: ٩٩ هـ)، وسليمان

---

(١) أنظر مقدمة كتاب شرح السير الكبير ص٢٣ ـ ط جامعة القاهرة.

بن يسار (ت: ١٠٠ هـ) وخارجة بن زيد بن ثابت (ت: ٩٩ أو ١٠٠ هـ)[١].

ويعدّ سعيد بن المسيب أهمّ شخصية بين هؤلاء الفقهاء، فهو كما قال الزهري: أفقه الناس، وكما جاء عن جعفر بن ربيعة؛ قلت لعراك بن مالك: من أفقه أهل المدينة؟ قال: أما أفقههم فقهاً، وأعلمهم بقضايا رسول الله ﷺ وقضايا أبي بكر وقضايا عمر وقضايا عثمان، وأعلمهم بما مضى عليه الناس فسعيد بن المسيب.

وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: لما مات العبادلة ـ عبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير، وعبدالله بن عمرو بن العاص ـ صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فكان فقيه أهل مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه أهل اليمن طاوس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن أبي كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلا المدينة فإن الله خصّها بقرشي، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع[٢].

ولمنزلة ابن المسيب العلمية بين الفقهاء السبعة كان إمام مدرسة المدينة في عصر التابعين، كما كان إبراهيم النخعي إمام مدرسة الكوفة.

بين مدرستي الكوفة والمدينة

بعد الحديث عن أهمّ ملامح كلّ من مدرسة الكوفة والمدينة، هل يمكن القول بأنهما في عصر التابعين مدرستان متقابلتان تعتمد الأولى في اجتهادها على الرأي وحده، على حين تعتمد الثانية على الأثر دون الأخذ بالرأي.

إن الدراسة العلمية لمدرستي الكوفة والمدينة تقطع بأنهما غير متقابلتين، وأن أوجه الالتقاء بينهما أكثر من أوجه الاختلاف، وذلك لأن كلتا المدرستين تعتمدان على القرآن والحديث في تعرف الحكم، وأن كلا منهما كانت عندها حصيلة متقاربة من الحديث سواء في الشيوخ أو العدد وساعد على هذا التقارب الرحلات العلمية واللقاءات المستمرة[٣].

---

(١) أنظر في ترجمة هؤلاء وفيات الأعيان لابن خلكان، وتذكرة الحفاظ للذهبي.

(٢) إعلام الموقعين ج١ ص٢٢.

(٣) أنظر الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث للزميل الدكتور عبد المجيد محمود ص٤٢ ـ ط القاهرة.

وكانت المدرستان تستعملان الرأي بدرجة متقاربة، يقول صاحب الفكر السامي: على أن التحقيق الذي لا شكَّ فيه أنه ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأي، وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر إلا أن الخلاف وإن كان ظاهره في المبدأ، لكن في التحقيق إنّما هو في بعض الجزئيات يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين، فيأخذ به الأولون، ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه، أو لوجود قادح عندهم[1].

وما كان الرأي الذي تستعمله كلتا المدرستين محدداً بصورة معينة أو بحدود ثابتة، فهو أحياناً سنة وأحياناً مصلحة مرسلة أو قياس أو عرف أو غير ذلك. يقول الشيخ محمد أبو زهرة: لم يكن الرأي مقصوراً على أهل العراق، بل كان في المدينة أيضاً، والفرق بين الرأي عند أهل المدينة وأهل العراق أن هؤلاء يبنون الرأي على القياس وحده، وأما اولئك فكان أغلب الرأي عندهم التخريج على المأثور من أقضية الصحابة وفتاويهم[2].

وقد وجد في كلّ من المدرستين من هاب الفتيا وانقبض عنها إذا لم يكن في حكمها أثر محفوظ، كما وجد في كلتيهما من جرء على الفتيا واستخدام عقله في التخريج والقياس.

فالاختلاف بين المدرستين لم يكن مردّه إلى استعمال أهل المدينة للحديث وإهمال أهل العراق له، أو استعمال الرأي في العراق وتجنّب أهل الحجاز له، فالرأي كان موجوداً لدى الجميع وإن تفاوتت درجة[3] الأخذ به، والنصوص والآثار يأخذ به أهل العراق كما يأخذ به أهل المدينة، فلم يكن الاختلاف في الواقع بين المدرستين اختلافاً في مصادر التشريع بقدر ما كان اختلافاً في التلقّي، وتنوعاً في الأساتذة وتبايناً في البيئة والعرف[4]، ففقهاء المدينة تأثروا بأستاذهم عبدالله بن عمر، وهو معروف بكراهيته للرأي، وفقهاء الكوفة تأثروا بابن مسعود ومن تلقى الفقه عنه، وكان معروفاً

---

(١) الفكر السامي ج٢ ص٩٥. (٢) أنظر الإمام زيد ص١٧١.

(٣) يقول الشيخ أبو زهرة: لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأي، وفقه الحجاز جملة فقه أثر، فإن الأثر كان مشهوراً في العراق والرأي كان مأخوذاً به في المدينة، وسائر مدن الحجاز، ولكن الرأي عند أهل العراق كان أكثر من الرأي عند أهل المدينة، لكثرة الآثار عند المدنيين وقلتها عند العراقيين (الإمام زيد ص١٧٥).

(٤) أنظر الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث ص٣٣.

بالميل إلى الرأي، وجرأته في الإفتاء حيث لا نصّ، والحياة في المدينة بسيطة والنوازل قليلة، وكثير منها لا يختلف عمّا كان يقع في عصر الصحابة، والآثار لدى فقهاء مدرستها كثيرة فلم تكن هناك حاجة للرأي إلا بقدر قليل، وعلى العكس كانت الحياة في الكوفة معقّدة، فالعراق بلد ذو حضارة قديمة وعادات وتقاليد مختلفة، وتيارات فكرية متصارعة، ويقطنة أقوام من أجناس شتّى، ولكلّ منهم أعرافه، ومن شأن هذا كلّه أن تكثر الحوادث وتتنوّع، ممّا يحمل الفقيه على الإكثار من الرأي، وبخاصة إذا كانت الآثار لديه قليلة، أو تحوم حولها شبهات الوضع والافتراء.

وجملة القول إن الفجوة بين المدرستين لم تكن واسعة أو عميقة، وأنه لا يجوز علمياً أن نطلق على مدرسة الكوفة أهل الرأي، وعلى مدرسة المدينة أهل الحديث، فليس من المقبول أن يفرض أن فقيهاً من الفقهاء يكون فقهه غير قائم على الأثر، وليس من المقبول أيضاً أن يفرض أن فقيهاً من الفقهاء ـ أياً كان ـ يكون فقهه غير مستند إلى النظر، فالأثر والنظر لا غنى عنهما معاً لكلّ فقه، فهما متكاملان وبخاصة فيما لا يتناوله النصّ باسلوب مباشر، وليس الاختلاف بين المدارس الفقهية، بل وبين المذاهب إلا اختلاف الشيوخ واختلاف الآثار الثابتة واختلاف الزمان والمكان.

الخصائص العامّة لفقه التابعين

يتّضح ممّا سبق عن فقه التابعين أنه يتميّز بجملة من الخصائص أهمّها:

أولاً: الاتجاهات الفقهية المتمثلة في المدارس المتعددة، وما أدّى إليه هذا من اتّساع دائرة البحث الفقهي، لكثرة الفقهاء وكثرة الحوادث وتعدّد الأمصار، وظهور بوادر الفقه الفرضي في مدرسة الكوفة.

ثانياً: ظلّ الفقه في عصر التابعين غير مدوّن كما كان الحال في عصر الصحابة، كان اجتهادات يتدارسها العلماء والطلاب، ويتناقلها الناس شفاهاً دون أن تسجل.

ثالثاً: لم يخضع الفقه في هذا العصر لقواعد أصولية مدوّنة، ومع هذا ساهم النزاع بين أهل الرأي والحديث حول بعض القضايا الأصولية مساهمة فعالة في إيجاد تصور للقوانين والنظريات الأصولية الاستنباطية على أسس علمية لدى كلّ من المدرستين وإن ظلت غير مدوّنة.

رابعاً: كان ظهور الفرق وانتشار التحديث وعدم تدوين[1] السنة في عصر التابعين من العوامل التي هيّأت المجال لمن في قلوبهم مرض من أعداء الإسلام، أو من كان رقيق الدين من أنصار الفرق على وضع الأحاديث ممّا ضاعف من مهمّة الفقهاء، وكان من أسباب الاختلاف حول صحة بعض الآثار، ممّا أدّى إلى الاختلاف في الآراء.

خامساً: كان الاختلاف بين فقهاء التابعين أكثر اتساعاً ممّا كان بين فقهاء الصحابة؛ نظراً لاختلاف البيئات، وتعذر الإجماع، ووثوق كلّ بلد بما أخذه أهله من علم الصحابة الذين رحلوا إليهم وأقاموا بينهم، ثم بسبب تفرّق الأمة فرقاً مختلفة، وكذلك ظهور الوضع في السنة. .

سادساً: لم تكن سياسة الحكام والولاة في عصر التابعين تطبيقاً عملياً لاجتهادات الفقهاء، ومن ثم قام النزاع بين بعض الفقهاء والحكام لعدم التزام هؤلاء بآراء الفقهاء.

سابعاً: لم يكن الفقه على الرغم من الفتن والثورات الداخلية، والخلاف بين بعض الفقهاء والولاة بعيداً عن الواقع المعاش، أو في عزلة وسكون عن الحياة بمشكلاتها الصاخبة، وإنّما كان متفاعلاً مع الواقع وليس أفكاراً نظرية أو مثالية لا تعرف السبيل إلى التطبيق، وإن عرف آخر عصر التابعين وبخاصة في مدرسة الكوفة لوناً من الفقه النظري أو المثالي.

ثامناً: نما الفقه في عصر التابعين نمواً عظيماً، لكثرة الأحداث، وتعدد الاتجاهات أو المدارس، واتّساع الدولة الإسلامية، ومن ثم كان هذا الفقه الحلقة الذهبية بين عصر الصحابة وعصر نشأة المذاهب، لقد نقل إلى فقهاء هذا العصر تراث عصر النبوة والصحابة، وكذلك تراث التابعين أنفسهم بما يتميّز به من تجديد وحيوية، واهتداء بمقاصد الشريعة، وتغيّر الأحكام بتغيّر عللها دون جمود على حرفية النصّ مع مراعاة تجدد المصالح وتغيّر الأعراف بتغيّر الزمان والمكان، ولهذا كان فقه التابعين ممهداً الطريق لاجتهاد الأئمة، وظهور المذاهب[2] الفقهية.

---

(١) عرف الربع الأخير من القرن الأول انكباب بعض التابعين على كتابة الحديث وإكتابه، ولكنه كان محدوداً ومحلياً غالباً. (وانظر السنة قبل التدوين).

(٢) أنظر مجلة الفكر الإسلامي عدد جمادي الثاني ورجب سنة ١٤١٠ ص٣١.

تاسعاً: جمع فقه التابعين بين الاتباع والتجديد معاً، اتباع للصحابة في المنهج، وإن لم يكن منهج التابعين صورة مكررة لمنهج الصحابة، لأن الإجماع لم يعد ممكناً بعد تفرّق الأمة، ومع هذا كانت الملامح العامّة بين المنهجين واحدة، وتجديد في التطبيق والاستنباط على نحو ما أومأنا إليه في الفقرة السابقة.

عاشراً: استقل علم الفقه في عصر التابعين، وأصبح اختصاصاً علمياً ينصرف إليه من ينصرف من أولئك التابعين، ولذا افترق في هذا العصر لفظ العلم عن لفظ الفقه في الدلالة، فأصبح يراد من العلم معرفة النصوص، ومن الفقه ملكة فهم الأحكام من تلك النصوص[1].

بين الصحابة والتابعين

إذا كانت تلك الخصائص العامّة لفقه التابعين يلتقي معه في بعضها فقه الصحابة، مثل عدم التدوين والأخذ بقواعد أصولية مدونة فإنه يلتقي معه أيضاً في وحدة المصادر، وإن لم يعرف عصر التابعين الإجماع والشورى؛ لاتساع الدولة، وتفرّق الأمة، وظلّت السنة النبوية في عصر الصحابة والتابعين غير مدونة، وإن انتشر التحديث في عصر التابعين، كما عرف نهاية هذا العصر محاولات فردية في تدوين السنة..

ويختلف العصران من حيث إن عصر الصحابة لم يعرف الوضع في السنة، وكان الفقه كلّه في هذا العصر واقعياً على حين جنح بعض الفقهاء في عصر التابعين إلى الفرض والتقدير، وظهرت بوادر الوضع في السنة في هذا العصر.

وعلى الرغم من هذا التفاوت بين العصرين في بعض السمات تؤكد أوجه الالتقاء والاتفاق بينهما أنهما يمثلان مرحلة واحدة في تاريخ الفقه الإسلامي، وهي مرحلة النمو والاتساع، ونشأت الاتجاهات أو المدارس الفقهية التي تعدّ طليعة للاجتهاد المذهبي الناضج الذي عرفه القرنان الثاني والثالث، والذي فيهما نشأت المذاهب الفقهية الكبرى التي اندرس بعضها، وعاش بعضها الآخر حتى الآن..

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٦٦.






الفصل الثالث

الفقه في عصر نشأة المذاهب

١ ـ عوامل النهضة الفكرية.

٢ ـ عوامل النهضة الفقهية.

٣ ـ مظاهر النهضة الفقهية.

٤ ـ الاتجاهات الفقهية في عصر النهضة.

٥ ـ التدوين.

أ ـ تدوين السنة.

ب ـ تدوين الفقه.

جـ ـ تدوين الأصول.

د ـ تدوين التفسير.

٦ ـ الخصائص العامة للحياة الفقهية في عصر نشأة المذاهب.





تمهيد

هذا عصر من أزهى عصور الاجتهاد في الفقه الإسلامي، يسمّى بعصر الكمال والنضج، وعصر النهضة والمذاهب الفقهية الكبرى، وعصر التدوين والتأليف؛ وقد ظلّ نحو مائتين وخمسين عاماً، فقد بدأ في أوائل القرن الثاني، وانتهى في منتصف القرن الرابع تقريباً. .

وهذا العصر لا يعد عصر الازدهار والنهضة الفقهية فحسب، وإنّما هو عصر النهضة الفكرية والعلمية في العالم الإسلامي، وأن هذه النهضة كانت الأساس الراسخ للثقافة الإسلامية في عصورها المختلفة، فقد وضعت أسس كلّ العلوم تقريباً في ذلك العصر، وقلّ أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعده ولم يكن قد وضع فيه، ولهذا يمكن القول بأن المسلمين ظلّوا طوال حياتهم العلمية ـ ولا سيما في مجال ما يسمّى بالعلوم النقلية ـ يعيشون على الثروة العلمية التي وضعت في هذا العصر، ليس لهم في الغالب من أثر إلا الإيجاز حيناً، والاطناب أحياناً، وجمع متفرق، وتفريق مجتمع، أما الابتكار فقليل نادر[١].

ولكن ما العوامل التي أدّت إلى ازدهار الحياة الفكرية وقوتها في ذلك العصر حتى أصبح علامة مميزة على طريق الثقافة الإسلامية عبر التاريخ؟. .

عوامل النهضة الفكرية

إن العوامل التي أثمرت تلك النهضة الفكرية كثيرة ومتنوعة، وسنعرض أولاً لأهم هذه العوامل بالنسبة للنهضة الفكرية بوجه عام، ثم نعرض لأهم عوامل النهضة الفقهية بوجه خاص. .

وأما العوامل أو الأسباب التي يسرت للحياة الفكرية في القرنين الثاني والثالث ومنتصف الرابع التقدّم والازدهار والتطوير فيرجع بعضها إلى عامل الزمن[٢]

---

(١) أنظر ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين ج٢ ص١٣.

(٢) أنظر أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه للدكتور محمد يوسف موسى ص١١.

واطراده، واستبحار العمران والأخذ بأسباب الحضارة أكثر ممّا كان قبل ذلك، ويرجع بعضها الآخر إلى أثر الثقافات الأجنبية في الفكر الإسلامي.

ويتّضح عامل الزمن في اختلاط الأجناس التي دخلت في الإسلام، وتفاعلها وظهور جيل من الموالي يجيد العربية كأهلها، ويجمع إلى ذلك ثقافته بلغة آبائه، وهؤلاء كان لهم تأثيرهم الواضح في تطوّر الحياة الفكرية ونهضتها؛ لأنهم كتبوا بالعربية عن تراثهم، وأنشأوا بهذه اللغة ما كان يكتبه آباؤهم بلغاتهم، فكان هذا لقاحاً علمياً جديداً أكسب الحياة الفكرة خصوبةً وعمقاً، وزاد من الأثر العلمي لهذا الجيل من الموالي الإحساس بالضعف أمام العرب الفاتحين، والرغبة في استعادة الأمجاد القديمة، فجدّ في طلب العلم، وأكبّ عليه في حرص بالغ ونهم شديد، حتى صار أكثر حملة العلم في الإسلام من الموالي[1]، وأزعج هذا بعض الخلفاء في القرن الأول، ممّا يؤكد أنهم في القرن الثاني، وبخاصة في ظلّ الحكم العباسي، حيث تمتعوا بما لم يتمتّعوا به من قبل ـ قد صاروا أئمة الثقافة الإسلامية في فروعها المختلفة، وأنهم قد أثروا في الحياة الفكرية تأثيراً كبيراً بما ألفوا وكتبوا حتى في اللغة العربية وآدابها.

ويتّصل بعامل الزمن أن الأمة الإسلامية قد مرت بطور المسائل الجزئية المبعثرة، فكان لزاماً أن يسلمها ذلك إلى طور آخر، طو التنظيم وتدوين العلوم وتمييزها، غير أن هذا الطور لم يشمل غير العلوم النقلية من علوم دينية ولغوية وأدبية، أما العلوم العقلية من طبّ ومنطق ورياضة ونحوها، فقد بدأت في الأمة الإسلامية منتظمة؛ لأنها نقلت إلى العربية بعد أن وصلت في لغاتها التي نقلت عنها إلى مرحلة التنظيم والتدوين، فليست بحاجة إلى أن تمر بالمراحل الطبيعية من جديد[2].

ولما كان العلم يكثر حيث يكثر العمران، ويزدهر في كنف الثراء والحضارة[3]، لأن من شأن هذا أن يتيح للناس حياة أكثر استقراراً ودعة، ويوفر لهم من الزمن ما ينفقونه في الإقبال على العلوم وتدوينها والكتابة فيها ـ لما كان الأمر كذلك فإن العمران في ذلك العصر قد استبحر، والحضارة الإسلامية بما

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون ص٦٢٢، والموالي في العصر الأموي للشيخ محمد الطيب النجار ص٨٣ ـ ٩٨ ـ ط القاهرة.

(٢) أنظر ضحى الإسلام ج٢ ص١٥.

(٣) أنظر مقدمة ابن خلدون ص٤٤٠.

تحمل من قسمات الحضارات القديمة قد تطوّرت وتقدّمت، وكان المجتمع الإسلامي بوجه عام يعيش حياة رخية مستقرّة من الناحية المادية، فأصبح العصر بكلّ هذا ملائماً كلّ الملاءمة للحياة العلمية المثمرة.

وكانت صناعة الورق ـ وهي مظهر حضاري عرفه العصر العباسي الأول من الأسباب المهمة في نهضة الحياة الفكرية، فقد يسرت نسخ الكتب وتداولها والانتفاع بها، وكان الناس من قبل يكتبون على الرق، أو أوراق البردي، وهذه كانت تصنع في مصر، ولم يكن الحصول عليها سهلاً.

وأما ترجمة الثقافات الأجنبية فإنها كانت من أهمّ أسباب ازدهار الحياة الفكرية في هذا العصر، لقد كانت هناك محاولات للاتصال بهذه الثقافات في العصر الأموي، بيد أنها كانت محدودة، ولم تؤثر في الحياة الفكرية تأثيراً ذا بال، فلمّا جاءت الدولة العباسية اعتنى خلفاؤها بالترجمة على تفاوت بينهم في هذا، فقد بدأت في عصر المنصور (ت: ١٥٨ هـ) ثم نشطت في عصر هارون الرشيد (ت: ١٩٣ هـ) حيث شارك في الاهتمام بها، وإغداق الأموال عليها من قبل الخليفة والبرامكة، وبعض رجالات الدولة، وممّا يذكر أن الرشيد أنشأ دار الحكمة، وجلب إليها الكتب الأجنبية من بلاد الروم وغيرها، ووظّف طائفة كبيرة من المترجمين فيها؛ ليتوفروا على الترجمة، والنظر فيما ترجم قبل عصره، ليكون أكثر دقّة وإتقاناً، وهذه الحركة العلمية المثمرة توجت في عصر المأمون بما بذله هذا الخليفة من نشاط جمّ في مجال الترجمة حتى عد عصره بحقّ ـ العصر الذهبي للترجمة في تاريخ الدولة العباسية إن لم يكن في تاريخ الحياة الفكرية الإسلامية كلّها فيما عدا العصر الحديث.

وكانت الترجمة باباً دخلت منه الثقافات الأجنبية إلى الحياة الفكرية في المجتمع الإسلامي، وكانت هذه الثقافات متنوعة، فهي تشمل الرياضة والطبّ والفلك والكيمياء والفلسفة والمنطق والموسيقى والأدب والسياسة، وكما تنوّعت هذه الثقافات تنوّعت اللغات التي نقلت عنها من رومانية ويونانية وفارسية وهندية وغيرها.

ولم تكن الترجمة وحدها سبيل انتقال ما أطلق عليه تاريخياً العلوم الدخيلة، أو علوم الأوائل إلى المجتمع الإسلامي، فقد كان تحوّل أهل البلاد المفتوحة إلى العربية يعني نقل ثقافتهم إلى اللسان العربي عن طريق المشافهة أو

التأليف وقد أسلفنا آنفاً أن من أهل هذه البلاد من أجاد العربية وكتب بها ما كان يكتبه آباؤه بلغاتهم القومية.

وأما أثر الحديث الشفوي في معرفة المسلمين بتراث البلاد المفتوحة فإن الجدل الديني الذي نشب بين المسلمين وأهل هذه البلاد ممّن ظلّوا على ولائهم وتعصبهم لعقائدهم الموروثة سواء أكانوا كتابيين أم غير كتابيين قد نجم عنه دخول العقائد والأفكار غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي، وظهر ذلك في شيوع بعض النظريات والآراء التي بلبلت أفكار بعض المسلمين وأدّت إلى نشاط أهل الأهواء والملحدين، كما نجم عنه أيضاً اصطناع المسلمين الأساليب الجدلية والأقيسة الصناعية في جدالهم ومناظراتهم حتى يتمكنوا من دفع أدلّة خصومهم الذين سلكوا في تأييد آرائهم مسلك المناطقة الإغريقيين في تنظيم الحجج وترتيب البراهين، وكان هذا أحد الأسباب في ترجمة علم المنطق اليوناني، كما كان السبب في تطوّر علم الكلام الإسلامي.

والذي لا مراء فيه أن هذا الانفتاح على ثقافات البلاد المفتوحة كان له أثره في نهضة الحياة الفكرية وازدهارها، لقد اتسعت آفاق العلماء، وقويت ملكة النقد والدراسة عندهم، وأصبح للمنهج العقلي السيادة وبخاصة في العراق.

على أن موقف المسلمين من هذه الثقافات لم يكن موقف المتلقي فحسب، فهم قد أقبلوا عليها بإحساس الراغب في المعرفة الواثق من نفسه وقدراته العقلية، فقاموا بتفسير هذه العلوم والإضافة إليها، ثم التأليف فيها، فحقّقوا ما حقّقوا من الابتكار والسبق في مختلف العلوم والفنون.

والمسلمون بعد هذا قد أسدوا ـ بترجمة هذه العلوم ـ يداً جليلة للبشرية كلّها؛ لأنهم أنقذوا هذا التراث العلمي من الضياع، وقدّموه بشروحه وتعليقاته المفيدة، وإضافاته الجديدة، فكان النبراس الذي بدّد غياهب العصور الوسطى، وأنار لأوروبا طريق الحضارة والمدنية الحديثة[١].

هذه أهمّ الأسباب التي أدّت إلى نهضة الحياة الفكرية ونضجها في ذلك العصر، وقد شملت هذه النهضة العلوم الإسلامية جميعها من فقه وحديث وتفسير ولغة وأدب وتاريخ.. إلخ، وكان العراق أكثر البلاد تمتعاً بهذه النهضة،

---

(١) أنظر التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية للدكتور أحمد شلبي ج٢ ص٢٣١ ـ ط القاهرة.

وتمثيلاً لها، ومردّ ذلك إلى أن العراق ـ كما أشرنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة ـ قطر له تاريخ عريق في الحضارة والثقافة، وكان في العهد الأموي يفخر على الشام بعلومه فلمّا نقلت الخلافة العباسية الحكم من الشام إلى العراق، وقامت بتأسيس مدينة بغداد، لتكون عاصمة للدولة، وصار للفرس في هذه الدولة نفوذ لم يكن لهم من قبل ـ نشطت الحركة العلمية في العراق، وزاد من نشاطها تنافس الخلفاء والأمراء في ترجمة العلوم الدّخيلة، وفي تكريم العلماء والشعراء، بحيث أصبحت بغداد بعد فترة وجيزة من إنشائها مركزاً علمياً ينافس دمشق والمدينة.

والعراق بعد انتقال الخلافة إليه كان أكثر البلاد الإسلامية عمراناً، وأوفرها ثراء، ومن شأن هذا أن يتيح للناس وقتاً للعلم ومدارسته والتفرّغ له، كما أن حياته الاجتماعية المتشابكة المعقدة قد نجم عنها أحداث ومشكلات متعددة، وهذه المشكلات تفرض على العقل الإنساني أن ينظر فيها ويبحث عن حلول لها، فهي من ثم من عوامل تحريك الفكر والنظر، وتوسيع دائرة البحث والدرس.

وإذا كان عصر التابعين قد عرف نشأة الفرق، وبداية الصراع بينها، كما عرف بوادر الوضع في السنة فإن الفرق في عصر نشأة المذاهب قد تفرّعت وجدّ منها ما لم يكن موجوداً في ذلك العصر، واشتدّ الصراع بينها، وضاعف من هذا الصراع تغلغل بعض الحاقدين على الإسلام في صفوف هذه الفرق، يبثون من الآراء والنظريات ما يبلبل الأفكار، ويثير الشبهات حول قضايا العقيدة، ومصادر التشريع وبخاصة السنة النبوية، كذلك ضاعف من هذا الصراع مناصرة بعض الخلفاء لآراء بعض الفرق، كما حدث من المأمون حين وقف مع المعتزلة ضد خصومهم من أهل الحديث.

أما الوضع في السنة فإن أهل الأهواء قد تجرأوا في القرن الثاني على الكذب بصورة أكبر ممّا كان في عصر التابعين، ففي هذا العصر كانت بوادر الوضع، ولكن في القرن الثاني زاد البلاء، وكثر الافتراء؛ بسبب الخلافات السياسية والعصبيات الجنسية، والناقمين على الإسلام من الزنادقة والملحدين[1]، وكان لهؤلاء الزنادقة أسلوبهم الخبيث في الوضع والكذب، فهم

---

(١) وللوضع أسباب أخرى سوى ما أشرنا إليه منها ما قام به القصاص والذين كانوا يسرفون في اختراع الأخبار الغريبة، وأيضاً ما فعله بعض الزهاد من وضع بعض أحاديث الترغيب والترهيب. وأنظر بحوث في تاريخ السنة المشرفة للدكتور أكرم ضياء العمري ص٣١ ـ ط بيروت.

تحت ستار مزيف من البحث والعلم يفترون وينشرون سمومهم وضلالهم، وقد اعترف بعضهم حين كشف أمره وحكم عليه بضرب عنقه بأنه وضع أربعة آلاف حديث يحلّل فيها الحرام ويحرم الحلال[1].

وكان لما أثارته الفرق من قضايا كلامية وغير كلامية، وما أدّى إليه هذا من جدل فكري، وكذلك ما قام به أعداء الإسلام من افتراءات وأباطيل لإفساد هذا الدين، وما ترتب على هذا من جهد علمي لتنفيد مزاعم هؤلاء الأعداء، أثره بلا مراء في ازدهار الحياة الفكرية في عصر نشأة المذاهب، وبخاصة في العراق؛ لأنه كان المسرح الأكبر لتلك المعارك الفكرية، سواء بين الفرق المختلفة، أو بين الفكر الإسلامي الأصيل وبين الحاقدين والناقمين على الإسلام والمسلمين.

عوامل النهضة الفقهية

إذا كانت عوامل النهضة الفكرية بوجه عام قد دفعت بالحياة الفقهية إلى النماء والقوة، فإن هناك بعض العوامل التي كان لها تأثيرها الخاصّ على النهضة الفقهية في عصر نشأة المذاهب، ومن أهمّ تلك العوامل:

أولاً: قيام الدولة العباسية: بعد وفاة الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز نشطت الدعوة السرية إلى الدولة العباسية، ولم يكد ينتهي الثلث الأول من القرن الثاني حتى نجح العباسيون في الإطاحة بحكم الأمويين وقيام دولتهم.

ويعتبر قيام الدولة العباسية حدثاً ملحوظاً في حياة الفقه والتشريع، فقد قامت هذه الدولة باسم الدين، وكان هذا من عوامل نجاحها وإقبال الناس عليها، وكان على العباسيين بعد نجاح دعوتهم أن يضفوا على حكمهم طابع الدين حتى لا يتناقضوا في سياستهم مع مبادئهم التي دعوا إليها، وقاموا من أجل تحقيقها، فلا ينفر الناس منهم أو يثورون عليهم[2].

ومن أجل هذه الغاية يتقرب الخلفاء من الفقهاء لا رغبة صادقة في أن يأخذوا عنهم، ولكن حرصاً على أن يكون هؤلاء الفقهاء درعاً للدولة؛ لأنهم محل الثقة من العامة، يرونهم لسان الدين وحماة الشرع، فسعي الخلفاء إليهم

---

(١) أنظر الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص٨٠ ـ ط القاهرة.
(٢) أنظر في التاريخ العباسي للأستاذ شاكر مصطفى ص٦٨ ـ ط دمشق.

يؤدي إلى حب الناس لهؤلاء الخلفاء، وحنقهم على كلّ ثائر ضدّهم، وظهر تقرب الخلفاء للفقهاء في صور متنوعة منها حضور مجالس العلم، وإغداق الهبات عليهم، وطلبهم من بعضهم أن يضعوا القوانين المستمدّة من الكتاب والسنة لتسير الدولة عليها في تنظيم شؤونها، وبخاصة فيما يتّصل بالناحية المالية، كما فعل الرشيد مع الإمام أبي يوسف تلميذ الإمام أبي حنيفة فقد طلب منه أن يكتب له كتاباً جامعاً في سياسة الدولة المالية فكتب له كتابه: الخراج، ويقول في مقدمته: «إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى: سألني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات، وغير ذلك ممّا يجب عليه النظر فيه والعمل به، وإنّما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم».

بعد أن قدم للخليفة بعض النصائح والوصايا قال: وقد كتبت إليك ما أمرت به، وشرحته لك وبينته فتفقهه وتدبره، وردد قراءته حتى تحفظه فإني قد اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه.

ويؤكد ما أشرنا إليه من أن صلة الخلفاء بالفقهاء عمل سياسي وليس عملاً دينياً خالصاً ما كان يتعرض له كلّ فقيه من أذى واضطهاد إذا صدر عنه ما ينال من الخليفة، أو يتعارض مع رغبته وإن كان هو الحقّ الصراح، ولهذا إزْوَرّ بعض الفقهاء عن مجالس الخلفاء؛ حتى لا تكون مشاركتهم في هذه المجالس مشاركة فيما يقترف الخلفاء من أعمال لا يقرّها شرع الله.

ومع هذا يعدّ قيام الدولة العباسية، ورعاية الخلفاء للفقه والفقهاء ـ على الرغم من أن لها غاية سياسية ـ عاملاً مهماً من عوامل نهضة الحياة الفقهية في هذا العصر.

ثانياً: كثرة حلقات العلم: أدّى اتساع الحضارة والعمران، واستقرار الحياة الاقتصادية نسبياً في ظلّ الدولة العباسية، وبخاصة في عاصمة الخلافة بغداد إلى كثرة الإقبال على طلب العلم، والتفرّغ له، فما يكاد يخلو مسجد في مدينة أو حاضرة إسلامية من أكثر من حلقة دراسية، يجلس فيها عدد غفير من الطلاب، وكانت هذه الحلقات أشبه ما تكون بالجامعات، فلها أساتذتها الراسخون في العلم، ولها طلابها المتنافسون في التحصيل والبحث، وكانت تسودها المناقشات الموضوعية، وتغلب عليها إثارة القضايا المتنوّعة، وعرض الآراء المختلفة، كما أن لتلك الحلقات تخصصاتها العلمية الدقيقة إلى حد كبير، فقد امتازت العلوم في عصر نشأة المذاهب، واستقل بعضها عن بعض، وتحدّدت شخصية العالم من حيث المعارف التي نبغ فيها، وبذلك أسهمت هذه

الحلقات في نشر العلم، وكان للحلقات الفقهية أثرها الملموس في تنمية الملكات، وظهور عدد كبير من الفقهاء كان لهم دورهم الواضح في اتساع دائرة البحث الفقهي، وعمقه ودقته، ثم نشأة المذاهب الفقهية بعد ذلك.

ثالثاً: الرحلات العلمية.. من خصائص عصر نشأة المذاهب الرحلات العلمية بين الفقهاء، فما كان الفقيه في هذا العصر يقنع بما يتلقاه من دروس على فقهاء بلده، وإنّما كان يسعى ليأخذ عن غير هؤلاء الفقهاء، ومن هنا كانت الرحلة من بلد إلى بلد مهما تكن المشقات والعقبات، وقد ارْتَدّت هذه الرحلات على الحياة الفقهية بالشمول والدقّة، فقد عرف كلّ فقيه ما لدى سواه من الآثار والآراء، واستفاد الجميع بعضهم من بعض، في جوّ علمي يقدس حرية الرأي، وتحكمه آداب البحث، ويتغيا الوصول إلى الحقّ..

والحديث عن هذه الرحلات حديث ذو شجون، نقتصر فيه بالإشارة إلى طرف منه، وهو رحلة كلّ من الإمامين: محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٩ هـ) وأسد بن الفرات (ت: ٢١٣ هـ).

أما الإمام محمد بن الحسن الشيباني فقد كان يرحل إلى المدينة ويلقى الإمام مالكاً في مواسم الحج، ولكن هذا الإمام بعد أن أخذ فقه العراق كلّه عن الشيخين، وغيرهما قصد المدينة، وجلس في حلقة الإمام مالك ثلاث سنوات درس فيها فقه الحجاز، ووقف على تراث فقهائه من الأحاديث والأخبار، وقد روى الإمام محمد عن الإمام مالك في هذه الرحلة الموطأ، وتعد روايته لهذا الكتاب من أجود رواياته لما لها من قيمة علمية في بيان الاختلاف بين الحجازيين والعراقيين[١].

وكان أسد بن الفرات قد خرج من القيروان في سنة (١٧٢ هـ) قاصداً المدينة ليأخذ عن الإمام مالك، ولكن هذا الإمام ضاق بأسد لأنه كان يجنح إلى الرأي وافتراض المسائل، ومن ثم روي أنه قال له بعد أن زاد أسد في سؤال أستاذه: حسبك يا مغربي إن أردت الرأي فعليك بالعراق[٢].

ورحل أسد إلى العراق يحمل روايته للموطأ، وجلس في حلقة الإمام محمد بن الحسن، وقد لقي من هذا الإمام رعاية علمية فريدة تمثلت في التفقه عليه، والإقامة في بيته ليسمع منه وحده بالليل.

---

(١) أنظر نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص٢٤٦.

(٢) رياض النفوس لأبي عبدالله المالكي ج١ ص١٧٤ ـ ط القاهرة.

وفي طريق عودة أسد إلى المغرب عرج على المدينة، والتمس لدى أصحاب مالك رأيه في المسائل التي تلقّاها عن محمد في العراق؛ لأن مالكاً كان قد توفي فلم يجد عندهم ما يطلبه، فيمّم شطر مصر بإيعاز من فقهاء المدينة، فلقي عبدالله بن وهب (ت: ١٩٧ هـ) وسأله عمّا يريد فأبى، فذهب إلى عبدالرحمن بن القاسم (ت: ١٩١ هـ) فأجابه إلى ما طلب، وكان إذا شك في قول لمالك لم يسنده إليه صراحة وقال: أحسب أو أظن، وحمل أسد إجابات ابن القاسم إلى القيروان، وأطلق عليها الأسدية، وهي تعد أصل مدونة الإمام سحنون (ت: ٢٤٠ هـ).

ولا شكّ في أن مثل هذه الرحلات[1] كانت صورة مشرقة للتعاون العلمي بين الفقهاء، ودليلاً على ما كان يتمتّع به هؤلاء الفقهاء من نهم في طلب العلم، وحرص بالغ عليه مهما تناءت الديار وعازت النفقات. ولا شك أيضاً في أنها دعمت الروابط العلمية بين الأقطار الإسلامية وأذاعت العلم في كلّ مكان، وكانت من أسباب قوته ونهضته.

رابعاً: المناظرات.. عرفت الحياة الفقهية منذ عصر البعثة الجدل والاختلاف في الرأي، وتطوّر هذا الجدل بمرور الزمن وفي عصر نشأة المذاهب اتسع نطاق المناظرات والمناقشات والأخذ والردّ بين الفقهاء، واهتم بها العلماء والخلفاء، واتّخذت طابع البحث العلمي الذي يتغيا استخلاص النتائج من مقدمات منطقية، فهي مناظرات موضوعية لا تعرف الفَلَج بالحقّ أو بالباطل، وإنّما تعرف الأمانة والصدق، والتعاون العلمي الصحيح.

ويتجلّى اتساع نطاق هذه المناظرات في أنها شملت بجانب الأحكام الفقهية قضايا أصولية كثيرة مثل السنة ومنزلتها من الكتاب، وحجية خبر الآحاد، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة، والقياس، والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف، والناسخ والمنسوخ، والدلالات اللفظية، وغير ذلك من المسائل التي كانت موضع جدل ونقاش بين الفقهاء.

كذلك يتجلّى اتساع نطاق هذه المناظرات في أنها لم تعد مقصورة على

---

(١) هناك رحلات لعدد كثير من الفقهاء لا مجال لذكرها، وقد اكتفينا برحلتي الشيباني وأسد كنموذج لهذه الرحلات، فضلاً عما لهما من قيمة علمية في التقريب بين الاتجاهات الفقهية ونشوء المذهب الحنفي والمالكي بالمغرب.

المشافهة، وإنّما تجاوزت هذا إلى المراسلة والتأليف، كما فعل الإمام الليث بن سعد مع الإمام مالك، فقد علم هذا الإمام أن الليث يفتي في بعض المسائل بما يخالف ما عليه العمل بالمدينة، فكتب إليه رسالة موجزة جاء رد الإمام الليث عليها رسالة طويلة تعتبر أثراً علمياً قيّماً، وتعدّ الرسالتان من عيون الجدل الفقهي الذي بلغ الذروة في الأدب والتماس الحقّ بين عالمين كبيرين، وإمامين عظيمين عاشا في القرن الثاني[1].

أما ما كتبه الإمام أبو يوسف في الردّ على سير الإمام الأوزاعي، وما كتبه الإمام الشيباني في كتابه الحجة على أهل المدينة، وما جاء في الأم للإمام الشافعي حول الخلاف بين العراقيين والحجازيين فإنه يدخل في باب المحاورات والمناظرات المدوّنة، وقد حفظ لنا التاريخ كثيراً منها لتكون دليلاً مادياً على حيوية الفكر الفقهي وثرائه وخصوبته.

وكانت المناظرات والمذاكرات تجري بين الفقهاء في مواسم الحجّ، وفي حلقات الدروس في المساجد ومجالس بعض الخلفاء.

وقد عادت المناظرات بين الفقهاء على الحياة الفقهية بفوائد كثيرة، منها أنها شحذت الأذهان وعمّقت الأفكار، ووجّهت الجميع إلى الدراسة والتمحيص، وأنها دفعت بالدارسين إلى التسلّح بأسلحة الآخرين، فتقاربت الاتجاهات الفقهية، كما أنها أدّت إلى بلورة الآراء وتمحيصها، ومن ثم كانت من عوامل الدقّة والإحكام في التأليف الفقهي، فضلاً عن أن تلك المناظرات كانت بداية احتواء الفقه المذهبي على بعض آراء الآخرين، وكان هذا بداية أيضاً لظهور علم الخلاف أو الفقه المقارن[2].

على أن مناظرات الفقهاء ومجادلاتهم كان لها مجال آخر غير الأحكام الفقهية، والقضايا الأصولية، وهو مواجهة المتكلمين والشعوبيين، وأهل البدع والأهواء، أولئك الذين أثاروا الشبهات حول السنة النبوية من حيث صحتها من جهة، ومن حيث اشتمالها على المتناقض من الأحاديث من جهة أخرى، وكذلك حملتهم على الفقهاء والمحدّثين واتهامهم لهم بضعف النقل، وتعطيل العقل، ثم ما

---

(١) أورد ابن القيم في الجزء الثالث من إعلام الموقعين ص٨٤ النص الكامل لرسالة الإمام الليث، وانظر محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ـ عصر نشأة المذاهب للدكتور محمد يوسف موسى ص٧٩.

(٢) أنظر المدخل للفقه الإسلامي للدكتور حسن الشاذلي ص٢٨٨ ـ ط الكويت.

خاضوا فيه من قضايا العقيدة على نحو بلبل الأفكار، وفتح باب الحيرة والاضطراب، وكان عوناً على نشأة التيارات المناهضة للعروبة والإسلام.

وكان هذا المجال من المناظرات مجالَ دفاع وتفنيد لتلك المزاعم والدعاوى التي رَوَّج لها الشعوبيون والمتكلمون ومن في قلوبهم مرض من أهل البدع والأهواء.

وإذا كان المعتزلة قد دافعوا عن الإسلام ضد أعدائه من غير المؤمنين به فإنهم قد أخطأوا خطأً فاحشاً؛ إذْ سعوا لإكراه غيرهم على اعتناق ما يؤمنون به، ووقفوا من الفقهاء والمحدّثين موقفاً يتّسم بالتحامل والتنقص والازدراء، ممّا شوه جهدهم في الدفاع عن الإسلام، وجعلهم على رأس المتكلمين الذين أساءوا أكثر ممّا أحسنوا، وقد سجل(١) الإمام ابن قتيبة (ت: ٢٦٧ هـ) في مؤلفاته وبخاصة كتابه: تأويل مختلف الحديث.. جانباً من تلك المجادلات والمحاورات.

ولكن هذه المناظرات وإن كانت دفاعية، وغلب عليها الطابع الكلامي فإنها أفادت الفكر الفقهي؛ لأنها فرضت على الفقهاء والمحدّثين أن يستخدموا أسلحة خصومهم للردّ عليهم، فكانوا في آرائهم أكثر عمقاً وأقوى حجة.

هذه أهمّ العوامل التي كان لها تأثيرها الخاصّ في الحياة الفقهية في عصر نشأة المذاهب، ويضاف إليها النمو الطبيعي لحركة البحث العلمي، وما ورثه هذا العصر من اجتهادات الصحابة والتابعين، وتدوين السنة النبوية الذي يسر الوقوف عليها، وقلّل من الاختلاف في الآراء بسبب عدم معرفتها، أو الاطمئنان إلى صحتها، كما يضاف إلى تلك العوامل ما ساد الحياة الفقهية من حرية الرأي والاجتهاد، فميدان العلم مفتوح لكلّ راغب، والوسط العلمي يرفع من شأن قوم لكفايتهم وجدهم، ويضع من شأن آخرين لعكس ذلك، وكلّ من استكمل أدوات الاجتهاد، فله أن يجتهد وليس له أن يقلّد غيره، أو يقبل رأي سواه دون معرفة لأدلته أو اقتناع بحجته، وكان أئمة الفقهاء يحضّون تلاميذهم على النظر والاجتهاد، ويحذرونهم من التقليد أو القول بقولهم دون نظر فيه وفقه له.

مظاهر النهضة الفقهية

لقد توافر للبحث الفقهي في عصر نشأة المذاهب كلّ أسباب القوة

---

(١) كذلك سجل الشافعي في الرسالة وكتابه «اختلاف الحديث» موقفه من الذين أنكروا الحديث وأفحمه بالحجة القاطعة، حتى أطلق عليه ناصر السنة.

والازدهار؛ للعوامل التي سبق الحديث عنها سواء ما تعلّق منها بالحياة الفكرية بوجه عام، أو ما تعلّق منها بالحياة الفقهية بوجه خاص.

لقد عاش البحث الفقهي أخصب أيامه وأزهى عصوره، وأثمر من الآراء في كلّ شؤون الحياة مما لم يصل الفكر القانوني إلى طرف منه إلا في العصر الحاضر، في عدة مظاهر أهمّها:

أولاً: كثرة الفقهاء، فقد كانت كلّ العواصم الإسلامية تغص بالمجتهدين والمتفقهين، ولم يعرف عصر من عصور الفقه الإسلامي ما عرفه عصر النهضة الفقهية من حيث كثرة الفقهاء، ومن ثم كان هذا العصر أكثر العصور نشاطاً في التشريع، وأثمر مذاهب فقهية متعددة، اشتهر منها ثلاثة عشر مذهباً، اندرس بعضها ولم يكتب له البقاء.

ثانياً: أدّت كثرة الوقائع في عصر نشأة المذاهب وتنوعها، وكذلك رحلات الفقهاء ومناظراتهم إلى اتساع دائرة البحث الفقهي في هذا العصر اتساعاً كبيراً فشملت كلّ أبواب الفقه، كما أدّت إلى أن اتّسم هذا البحث بطابع الشمول والتمحيص والدقّة وتفريع المسائل وافتراضها.

وقد كان هذا من عوامل تعدّد الاتجاهات الفقهية، وتأصيل مبادئها أو قواعد اجتهادها..

ثالثاً: كان من أهمّ مظاهر النهضة الفقهية وضع قواعد البحث الفقهي وتدوينها، وتحديد مضامينها، وكان هذا بداية للتأليف الأصولي الذي يعد مفخرة من مفاخر الفكر الإسلامي الأصيل.

رابعاً: ولأن الاجتهاد كان السمة العامة للحياة الفقهية في القرنين الثاني والثالث لا فرق في ذلك بين الأئمة الذي عزيت إليهم المذاهب وبين تلاميذهم، فهم جميعاً مجتهدون مستقلّون، كان من يعرض له من الناس أمر يحتاج إلى فتوى يلجأ إلى من يصادفه من الفقهاء كائناً من كان فيعمل بما يفتيه، وظلّ الحال كذلك إلى نحو منتصف القرن الثالث، بعد أن تبلورت المذاهب وتحددت مناهج الأئمة[1].

قال أبو طالب المكي في قوت القلوب[2]: إن الكتب والمجموعات

(١) أنظر ضحى الإسلام ج٢ ص٢٤٠.
(٢) ج١ ص٣٢٤ ـ ط الحلبي.

محدثة والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له من كلّ شيء والتفقه على مذهبه لم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني.

خامساً: التدوين.. كان تدوين الفقه وغيره من العلوم من آيات النهضة والتطوّر والابتكار والتجديد في كلّ العلوم؛ لأن هذا التدوين أتاح للعلماء الاطلاع على ما جادت به القرائح في مختلف مجالات المعرفة، وبهذا الاطلاع تتسع الآفاق الفكرية، وتنضج الآراء العلمية؛ فالاحتكاك بعقول الآخرين عن طريق التلقّي، والمجادلة والمناظرة، والقراءة والمراجعة هو السبيل لتنمية الطاقات، وتقوية الملكات والعطاء العلمي المتميز، والإبداع الفكري المجدد.

الاتجاهات الفقهية في عصر النهضة

إذا كانت الرحلات والمناظرات قد أوجدت تقارباً بين مدرستي الرأي والحديث، بل كادت تلغي ما بينهما من فروق وبخاصة في عهد تلاميذ الأئمة الذين كان لهم الدور الأكبر في نشأة المذاهب وجمع الناس حولها ـ فإن هذا لا يعني أن الاتجاهات الفقهية في عصر الكمال والنضج قد ضعف شأنها أو خفت صوتها، أو توارى الصراع بينها، فقد قويت تلك الاتجاهات على الرغم من التقارب بين مدرستي الرأي والحديث، وذلك لأن المذاهب التي تبلورت مناهجها في منتصف القرن الثالث هي في الواقع اتجاهات فقهية لكلّ منها أصوله وخصائصه، كما أن ما عرفه القرن الأول من فرق كالشيعة أصبح لها في عصر نشأة المذاهب أصولها ومبادئها الفقهية، فهي من ثم اتجاهات أضحت خالصة للبحث الفقهي تقريباً بعد أن عجزت عن تحقيق أهدافها السياسية، وأنهكها الصراع الحربي، فآثرت أن تلوذ بمحراب الفكر والعلم لعلها تصل إلى ما تريد، ولذلك ترسخت أقدام تلك الفرق في مجال الدراسة الفقهية، وأصبح لها أئمتها الذين يضارعون أئمة مذاهب أهل السنّة والجماعة، وأضحت مذاهب فقهية أكثر منها فرقاً سياسية أو كلامية، وكان لها أتباع ومؤلفات علمية.

وجدّت في هذا العصر اتجاهات فقهية لم يعرفها الفقه من قبل مثل الاتجاه الظاهري الذي جاء رد فعل لنشاط أهل الرأي وما أصابوه من نفوذ، ولكن هذا الاتجاه لم يكتب له البقاء طويلاً.

وكان الخلاف بين تلك الاتجاهات يرجع إلى الأسباب التي أسلفنا القول

فيها في اختلافات الصحابة ويضاف إليها ما عرفه عصر نشأة المذاهب من اختلافات أصولية[1] كحجية السنة ومنزلتها من القرآن، والإجماع ومدى حجيته، وإجماع أهل المدينة وهل يمكن الأخذ به.

ولأن الاتجاه الظاهري لا يؤمن بتعليل النصوص عارض القياس، ورفض الاستحسان، وشد أزر هذا الاتجاه فيما ذهب إليه جمهور الشيعة وبعض المعتزلة كما أن الإمام الشافعي حمل على الاستحسان وعده تشريعاً وقولاً بالهوى[2]، ولكن حملة هذا الإمام على الاستحسان كان حملة على مفهوم له يخالف مفهومه لدى القائلين به.

وكان الاختلاف بين الفقهاء حول دلالة الأمر والنهي في النصّ التشريعي سبيلاً لاختلافهم في بعض المسائل من حيث الوجوب والندب أو الكراهة والتحريم..

وهذه الأسباب التي أدّت إلى اختلاف الفقهاء كانت الأسباب العامة لتلك الاختلافات، وهناك بعض الأسباب الخاصّة التي ترجع إلى موقف بعض الفرق من السنة وجنوحهم إلى التشدّد، وكذلك نظرتهم إلى آراء أئمتهم، فالخوارج كانوا لا يقبلون من الأحاديث إلا ما جاء عن رجالاتهم، وهو ما يذهب إليه الشيعة بوجه عام، ولأن الخوارج كانوا يجنحون إلى التشدد في آرائهم لم يلتقوا مع سواهم في كثير من الآراء، ولأقوال أئمة الشيعة واجتهاداتهم منزلة النصّ، لأن لديهم علم الأحكام الشرعية بطريق الوصية، ومن ثم يرفضون القياس، كما لا يرون الإجماع مصدراً من مصادر الأحكام، وإن كانت بعض فرقهم كالزيدية تأخذ بالقياس، وتدخل فيه الاستحسان والمصالح المرسلة، والسنة لدى هذه الفرقة لا تقتصر على المروي عن آل البيت بل تشمل المروي عن جماهير المسلمين، ومن ثم كانت أصول المذهب الزيدي جامعة لأصول الجمهور وغيرها[3]، وكان هذا المذهب في فقهه أقرب إلى فقه المذاهب الأربعة المشهورة، مع ميل إلى فقه العراق بخاصة.

وتأخذ الإمامية ـ وهي من فرق الشيعة ـ بالمصلحة إذا لم يكن هناك نصّ

---

(١) أنظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص٢٢٧.

(٢) أنظر الرسالة ص٥٠٣. والأم ج٧ ص٢٧٤.

(٣) أنظر موسوعة الفقه الإسلامي ج١ ص٢٣، جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة.

من كتاب أو سنة، ولكنها تنكر القياس والإجماع، وفي فقه هذه الفرقة ملامح من المذهب الشافعي.

التدوين

ذكرنا من قبل أن تدوين العلوم على اختلافها كان من مظاهر النهضة الفقهية في عصر نشأة المذاهب، ويعنينا هنا التحدث عن تدوين السنة والفقه والأصول مع الإشارة إلى تدوين التفسير، لما بين هذه العلوم من تكامل وتداخل، فكلّ متخصص في واحد منها لا غنى له عن الإلمام بها كلّها، ولا سيما الفقيه، فعمدته في اجتهاده الكتاب والسنّة وعلم الأصول، فضلاً عن العلوم الأخرى المساعدة التي جاء الحديث عنها في شروط الاجتهاد في الفصل الثاني من الباب الأول.

تدوين السنة

كان تدوين السنة النبوية أول تدوين في تاريخ الثقافة الإسلامية بعد تدوين القرآن الكريم، ويراد بتدوين السنة في عصر النهضة الفقهية الجمع الشامل لها تقريباً وفق ضوابط علمية دقيقة، لأن من الأحاديث ما دون على عهد رسول الله ﷺ، كما في رسائله إلى الملوك والأمراء وفي المعاهدة التي كتبت في السنة الأولى من الهجرة، وكانت دستور الدولة الإسلامية الفتية في المدينة.

وبعد وفاة الرسول ﷺ كان هناك تسجيل قليل لبعض الأحاديث، وروي أن بعض الخلفاء كانوا يحضّون على تقييد السنة[1]، بل إن عمر بن الخطاب قد عزم فعلاً على تدوينها، ومكث شهراً يفكر في الأمر، غير أنه آثر في النهاية عدم الإقدام على ما كان قد عزم عليه؛ خوفاً من اختلاط القرآن بالسنة، أو يشتغل عنه بسواه، أو يضاهي به غيره في الكتابة[2].

وفي عصر التابعين اتسعت دائرة التدوين الفردي عمّا كان في عصر الصحابة، ومع هذا ظلّ التحديث والسماع هو الغالب في رواية السنة في عصر الصحابة والتابعين..

وفي أواخر عصر التابعين اهتمّ بعض العلماء بتدوين السنة، ولكن هذا التدوين كان في نطاق محدود، ولما تولى عمر بن العزيز الحكم في نهاية القرن الأول (٩٩ ـ

---

(١) أنظر علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح ص٤٠.

(٢) أنظر تقييد العلم لابن عبد البرص ١٩ ـ ٢٣.

١٠١ هـ) أمر بتدوين السنة، خوفاً من دروس العلم، وإسراع الموت في أهله.

قال الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري: اعلم - علمني الله وإياك - أن آثار النبي ﷺ في عصر الصحابة وكبار تابعيهم لم تكن مدونة في الجوامع ولا مرتبة لأمرين:

أحدهما: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك كما ثبت في صحيح مسلم، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

ثانيهما: لسعة حفظهم، وسَيَلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض ومنكري الأقدار.

وكان ما أمر به عمر بن العزيز أول تدوين رسمي للسنة، وكان جمعاً للأحاديث دون تبويب لها، كما كان مختلطاً بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين. ولم يصل إلينا من هذا التدوين الرسمي للسنة شيء.

وما كاد القرن الثاني ينتصف حتى كان تدوين السنة قد شاع في كلّ العواصم الإسلامية، واشتهر في كلّ قطر علماء قاموا بجمع أحاديث الرسول ﷺ، ولكنهم خلطوا هذه الأحاديث بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، غير أنهم امتازوا فيما دوّنوا عن الجيل السابق بتبويب السنة مع ضم الأبواب بعضها إلى بعض في كتاب واحد، كما يبدو في ذلك جلياً في موطأ الإمام مالك.

وفي أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث كان التدوين، وفقاً لما روي عن كلّ صحابي من أحاديث في باب واحد دون نظر إلى تنوع موضوعاتها، كما كان مقصوراً على السنة النبوية وحدها، وسميت هذه الطريقة في التدوين (بالمسانيد) ويعد مسند الإمام أحمد بن حنبل أشهر وأجمع الكتب التي دونت السنة على هذه الطريقة.

وتلت مرحلة المسانيد في التدوين مرحلة الصحاح، وهي آخر مرحلة في تدوين السنة، واتّسمت بالأخذ بمنهج صارم في جمع الأحاديث ونقد سندها ومتنها، ونفي الموضوع عنها، ولم تكن المراحل السابقة على ما لها من فضل في حفظ السنة ونقلها إلى الأجيال التالية تأخذ بذلك المنهج الصارم، ومن ثم تضمنت المصنفات التي كتبت قبل مرحلة الصحاح بعض الأحاديث التي لا تخلو من شبهة وضع أو ضعف وبخاصة مرحلة المسانيد[1].

---

(١) أنظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص١٢٤.

وكتب الصحاح المعروفة في لسان أهل الحديث بالكتب الستة هي:

(١)ـ صحيح البخاري، للإمام محمد بن أسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦ هـ).

(٢)ـ صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى سنة (٢٦١ هـ).

(٣) ـ سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة (٢٧٥ هـ).

(٤) ـ سنن ابن ماجه، للإمام محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه المتوفى سنة (٢٧٣ هـ).

(٥) ـ سنن الترمذي، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى السُلمي الترمذي المتوفى سنة (٢٧٩ هـ).

(٦) ـ سنن النسائي، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة (٣٠٣ هـ).

وهذه الكتب الستة مرتبة على الأبواب، وهي ليست كلّها في درجة سواء من حيث الدقّة والضبط، ويعدّ صحيح البخاري على رأس هذه الكتب من حيث الصحة والدقّة، وإن كان المغاربة يؤثرون صحيح مسلم عليه، والكتابان ـ مع هذا ـ بإجماع علماء المسلمين أصحّ كتب الحديث قاطبة[1].

ولم تكن جهود العلماء بعد مرحلة الصحاح غير استدراكات قليلة، وشرح واختصار، وتهذيب، وجمع بين بعض كتب السنة أو كلّها، وفق مناهج متنوعة في ترتيب الأحاديث باعتبار أوائلها أو رواتها، أو موضوعاتها.

وغني عن البيان أن تدوين السنة قدم للفقهاء جميعاً مادة خصبة غنية اعتمدوا عليها في آرائهم واجتهاداتهم، فكم من فقيه توقف في نازلة لا يجد فيها نصاً من كتاب أو سنة، وذلك تذمُّماً من أن يقول في دين الله وشريعته[2] برأيه، فلمّا دونت السنة تيسّر الإحاطة بها، والتعويل عليها في الاجتهاد والإفتاء، وبذلك تقاربت الآراء، وقلّ الاختلاف بين العلماء.

وكان مع تدوين السنة تدوين لبعض مصطلحاتها، ثم خصت هذه المصطلحات بمؤلفات تناولت كلّ علوم السنة تناولاً منهجياً دقيقاً لم يعهد في دراسة نصّ تاريخي قديماً وحديثاً.

---

(١) أنظر علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح ص١١٩.

(٢) أنظر تاريخ الفقه الإسلامي ص١٨٠.

تدوين الفقه

إذا كان تدوين السنة قد يسر للفقهاء معرفة أدلّة الأحكام من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته فإن هذا التدوين يعد بداية لتدوين الفقه، فالسنة بيان لأحكام القرآن، فتدوينها من ثم تدوين للأحكام الفقهية بالمفهوم العام لكلمة فقه، والذي كان يشمل كلّ التشريعات والفرائض، والآداب والعقائد.

وإذا كانت السنة في القرن الأول قد عرفت تدويناً فردياً محدوداً فإن هذا القرن عرف أيضاً التدوين لبعض المسائل الفقهية، ولكن الفقهاء، في عصر الصحابة والتابعين بوجه عام كانوا يَنْهَوْن عن الكتابة عنهم لأنهم قد يمزجون فيما يقولون ـ الحديث بالرأي والرواية بالإفتاء، والأثر بالاجتهاد، وقد يخطئون في رأيهم وإفتائهم واجتهادهم، فواجبهم ألا يكتبوها، وألا يدعوا الناس يعنون بها، وينكبون عليها، ويتركون حديث رسول الله ﷺ[1].

لقد ظلّ تدوين الفقه في القرن الأول ممنوعاً، وظلّت الآراء الفقهية محفوظة في الصدور حتى عصر الإمام أبي حنيفة، وفي حلقة هذا الإمام كان بعض تلاميذه يدون آراء شيخه، وكان الشيخ في بعض ما يروى عنه يأمر بتدوين المسائل بعد مناقشتها والانتهاء إلى رأي جماعي فيها، ومع هذا لم ينقل أن هذا التدوين الذي تمّ في حلقة شيخ فقهاء الكوفة في النصف الأول من القرن الثاني قد خضع للترتيب والتبويب.

وكان أبو يوسف، وهو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت: ١٨٢ هـ) من أنبه تلاميذ أبي حنيفة، وأحرصهم على تدوين ما يسمع منه، وقد روي أن مؤلفاته بلغت أربعين كتاباً لم يصل إلينا منها إلا الخراج والآثار والرد على سير الأوزاعي، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى.

وبهذا كان أبو يوسف أول من دون الفقه العراقي بيد أن ما وصل إلينا من مؤلفات هذا الإمام يتناول بعض الموضوعات الفقهية، ومن ثم يذهب بعض العلماء إلى أن أول من دون هذا الفقه تدويناً مفصلاً شاملاً، وفق منهج علمي يقوم على ذكر الفروع بطريقة الافتراض، والتصور العقلي في ترابط وتسلسل

---

(١) أنظر بحث الدكتور يوسف العش عن نشأة تدوين العلم في الإسلام منشور في مجلة الثقافة المصرية الأعداد: (٣٥١ ـ ٣٥٢ ـ ٣٥٣) والسنة قبل التدوين ص٢٩٥ ـ ٣٤٢.

منطقي، مع الاجتهاد في تقرير الحكم الشرعي لكلّ مسألة ـ هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني.

قال الإمام السرخسي: ومن فرغ نفسه لتصنيف ما فرّعه أبو حنيفة رحمه الله محمد بن الحسن الشيباني، فإنه جمع المبسوط لترغيب المتعلمين، والتيسير عليهم ببسط الألفاظ وتكرار المسائل في الكتب ليحفظوها، شاؤوا أو أبوا[1].

وإذا كان الشيباني لم يجلس في حلقة أبي حنيفة إلا أربع سنوات فإنه أخذ عن شيخه الثاني أبي يوسف ما لم يأخذه عن شيخه الأول أبي حنيفة من فقه أهل العراق، كما درس على الإمام مالك وفقهاء المدينة ومكة فقه أهل الحجاز، واجتمع له بهذا وذاك فقه أهل الحديث وأهل الرأي.

ولأن الإمام محمداً منذ حياته العلمية الباكرة كان محباً للتدوين حريصاً عليه، يعد بحقّ أول من دوّن الفقه العراقي تدويناً علمياً شاملاً، وبخاصة في كتبه الأصول التي تسمى بظاهر الرواية، وهي مشتملة على أقوال العلماء الثلاثة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، وكتب ظاهر الرواية أو مشهور الرواية؛ لأنها رويت عنه روايات مشتهرة بطريق الثقات هي: الأصل أو المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير، والسير الصغير والسير الكبير والزيادات[2].

وكتب ظاهر الرواية هي المرجع الأساسي للمذهب الحنفي، وهذا المذهب أقدم المذاهب الفقهية، فتدوين الإمام محمد لهذا الفقه يعد أول تدوين للفقه الإسلامي على منهج علمي، وكان هذا التدوين الذي لم يسبق به هذا الإمام الضوء الذي أنار الطريق لتدوين فقه المذاهب الإسلامية كلّها بوجه عام، فقد اتخذ الفقهاء منه قدوة اقتدوا بها في منهاجه، فعل هذا الإمام الشافعي في الأم، وأسد بن الفرات في الأسدية التي هي أصل مدوّنة الإمام سحنون، وهي عماد المذهب المالكي.. وبذلك دوّن الفقه الإسلامي كلّه وحفظ من الضياع، ونما هذا التدوين بمرور الأيام حتى غدا صرحاً شاهقاً، وتراثاً علمياً رائداً تعتز به الأمة الإسلامية كلّ الاعتزاز.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى ما يذهب إليه إخواننا من الشيعة من أن تدوين

---

(١) المبسوط ج١ ص٣.

(٢) أنظر الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الدسوقي ص١٤٤ ـ ط دار الثقافة ـ الدوحة.

الفقه لأول مرة كان على يد الإمام زيد بن علي رضي الله عنه في كتابه المجموع وهذا الإمام ولد سنة (٨٠ هـ)، وتلقى العلم عن أبيه علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعاً، كما أخذ عن أخيه محمد الباقر، وكبار التابعين في المدينة، وبلغ في العلم منزلة رفيعة، وشهد بفضله وعلمه العلماء والمؤرخون[١].

وقد قتل الإمام زيد في سنة(١٢٢ هـ) في صراعه مع بني أمية.

والحقيقة أن كتاب المجموع الذي بأيدينا إن صحت نسبته للإمام زيد فإنه يكون أول من دوّن الفقه الإسلامي وليس الإمام محمد، ولكن هذا الكتاب اختلف في نسبته للإمام زيد، وعلى فرض التسليم بصحّة ما فيه من آثار وآراء لهذا الإمام، هل وضعه ورتبه كما هو عليه الآن وأملاه على طلابه، أو أن هذا عمل عمرو بن خالد الواسطي راوي كتاب المجموع؟.

إن الواسطي صحب الإمام زيداً فترة غير قصيرة، ولكنه عاش بعده أكثر من ثمانين عاماً، فقد توفي سنة (٢٠٥ هـ)، وروي أنه سمع المجموع من كتاب وطأه الإمام زيد وجمعه، كما روي أيضاً أن الواسطي هو الذي عُني بجمع أحاديث هذا الإمام وآرائه، وأن الإمام زيداً لم يكن يهتمّ بالكتابة، ويؤكد هذا أن متن المجموع يشتمل على أحاديث يرويها عمرو قائلاً: حدثني زيد بن علي، وآراء في الفقه يوردها هكذا: قال زيد بن علي، ممّا يدلّ على أن الواسطي تلقى المجموع مشافهة، وأنه هو الذي تولى جمعه وترتيبه كما هو عليه الآن[٢].

فالشك في نسبة المجموع إلى الإمام زيد يجعل الرأي القائل بأنه أول من دوّن الفقه موضع أخذ ورد، ولكن لا شك في نسبة مؤلفات الإمام محمد إليه، فهو من ثم أول من دوّن الفقه تدويناً شاملاً منظماً.

وقد يذهب البعض إلى أن كتاب الموطأ للإمام مالك أول كتاب دون الفقه، وأن هذا الإمام أسبق من الإمام محمد، فهو إذن الرائد في مجال التدوين الفقهي، غير أن الموطأ ليس كتاباً فقهياً بالمعنى الاصطلاحي، وإنّما يسلكه العلماء في كتب السنة التي دوّنت الأحاديث وفقاً لمنهج تدوينها في القرن الثاني، وهو المزج بينها وبين فتاوى الصحابة والتابعين مع الاهتمام منها بما يتصل بالأحكام الفقهية دون غيرها ممّا يدخل في باب العقائد والرقائق.

---

(١) أنظر السنة قبل التدوين ص٣٦٨.

(٢) أنظر السنة قبل التدوين ص٣٦٩.

ومهما يكن الأمر حول من كان أول من دوّن الفقه الإسلامي فإن المجمع عليه أن هذا التدوين بدأ في القرن الثاني، وأن الإمام الشيباني ترك ثروة فقهية انفرد بها بين فقهاء هذا القرن جميعاً، ومن هنا كانت له الريادة في التدوين الفقهي على منهج علمي لم يسبق به.

تدوين الأصول

إن علم الأصول هو منهج البحث في الفقه، وطوعاً لهذا ينبغي أن يسبق الفقه كفكر نظري وتدوين مادي، ولكن الواقع التاريخي يثبت أن الفقه سبق الأصول من حيث التدوين، ولكنه لم يسبقه من حيث الفكر النظري فقد كان فقهاء الصحابة في عصر البعثة وبعده على دراية وافية ببعض الضوابط التي يتقيّدون بها في اجتهادهم وإفتائهم، وقد عرفوا هذه الضوابط من نصوص الكتاب والسنة، ومن روح التشريع ومبادئه، وأسسه الكلية ومقاصده العامة.

وما كان هؤلاء الفقهاء يطلقون على تلك الضوابط والقواعد أسماء اصطلاحية، أو عناوين فنية، وإنّما كانوا يعرفونها سجية وطبيعة وملكة فطرية[1].

وفي النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني شاعت هذه الضوابط، وتقلبت على ألسنة العلماء، وعرفتها محافلهم[2] فزادت ونمت، وبدأت تتحدد مفاهيمها، وتأخذ طابع المصطلح العلمي في مجال الفكر الأصولي.

وظلت هذه القواعد والضوابط الأصولية متناثرة غير مجموعة ولا مدوّنة حتى جاء الإمام الشافعي فكتب رسالته، وبعث بها إلى عبد الرحمن بن مهدي المحدّث المشهور المتوفى سنة (١٩٨ هـ) إجابة لطلبه أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع وبيان الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنة، كتبها وأرسلها إلى ابن مهدي مع الحارث بن سريج، فسميت رسالة لهذا؛ لأن الشافعي لم يسمّها بذلك بل كان يشير إليها ويقول: كتابي أو كتابنا، أو في الكتاب كذا وكذا، ثم أملاها مرة أخرى على تلاميذه بمصر؛ لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم[3].

---

(١) أنظر زاد المعاد لابن القيم ج٤ ص١٨٤ ـ ط بيروت.

(٢) انظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ص٣٨ ـ ط بيروت.

(٣) انظر المصدر السابق.

ويذهب صاحب شذرات الذهب إلى أن أبا يوسف هو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة[1]. ويرى المتأخرون من الحنفية أن إمام المذهب سبق أبا يوسف في ذلك، فقد بيّن طرق الاستدلال في كتاب له يسمى (كتاب الرأي) ثم ألف بعد الإمام الأعظم صاحباه أبو يوسف ومحمد في الأصول.

ولا يستبعد أن يكون هناك من سبق الشافعي في التأليف الأصولي، ولكن لم يصل إلينا قبل رسالة هذا الإمام كتاب في علم الأصول، ومن ثم يظل الشافعي أول من كتب في الأصول كتابة علمية وصلت إلينا[2].

وكثرت الكتابة في هذا العلم بعد الشافعي، وتنوّعت مناهجها، وحفظ لنا التاريخ قدراً طيّباً ممّا ألف في الأصول، وهو أصدق شاهد على العقلية الإسلامية وإبداعها في التأصيل للمنهج العلمي، والفكر القانوني..

تدوين التفسير

القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع في الإسلام، وكانت مهمة رسول الله ﷺ مع البلاغ البيان، أي تفسير القرآن بسنته العملية والقولية والتقريرية، ولذا كان عليه الصلاة والسلام أول مفسر للكتاب العزيز، وكان علم التفسير في أول أمره جزءاً من الحديث النبوي، وقد تضمنت بعض كتب السنة كالموطأ والبخاري ومسلم أبواباً بعنوان: كتاب التفسير.

وكان التفسير النبوي للقرآن هو ما أطلق عليه فيما بعد التفسير بالمأثور وظل هو السائد في عصر الصحابة والتابعين، وإن تعدّدت المدارس التفسيرية في العواصم الإسلامية في عصر التابعين.

وجاء عصر تابعي التابعين فظهر فيه عدد كثير من المفسرين، ونسبت إلى بعضهم تفاسير ألفوها، ولم يخرج مفسرو هذا العصر أيضاً عن منهج الرواية والأثر.

وكما كان تدوين السنة بداية لتدوين الفقه، كان تدوين الفقه بداية لتدوين التفسير، وبتدوينه أصبح علماً قائماً بذاته، ولم يعد جزءاً من الحديث النبوي.

وقد تعدّدت مناهج المفسرين، بتعدّد المنازع والثقافات والنحل والمذاهب، فهناك التفسير اللغوي والنحوي والبلاغي، والإشاري، ولكن الذي

---

(١) أنظر شذرات الذهب ج١ ص٣٠١.

(٢) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ شلبي ص٣٨.

يهمنا هنا هو التفسير الفقهي الذي ظهر مأثورات متفرقة في عهد الصحابة والتابعين، وفي عصر أئمة المذاهب كان لهؤلاء الأئمة تفسيرات لآيات الأحكام وردت في آرائهم ومؤلفاتهم. ومن العلماء من جرّد تلك التفسيرات، وجمعها في كتاب كما فعل البيهقي، فقد جمع نصوص الإمام الشافعي في كتبه وكتب أصحابه، فيذكر الآية، وما يستنبط منها من الأحكام، وما روي عن الشافعي فيها، وأطلق على ما جمعه أحكام القرآن وعزاه للشافعي.

ومن الكتب الجامعة في التفسير الفقهي جامع البيان للإمام الطبري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، وإن كان القرطبي في تفسيره يجنح إلى المذهب المالكي، فهو من ثم تفسير مذهبي.

ومن التفسيرات الفقهية المذهبية التي اقتصر مؤلفوها على تفسير آيات الأحكام، أحكام القرآن للجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠ هـ) وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي المالكي (ت: ٥٤٣ هـ).

الخصائص العامة
للحياة الفقهية في عصر نشأة المذاهب

اتّضح ممّا سبق عن عصر نشأة المذاهب أن هذا العصر كان عصراً علمياً مجيداً لم يعرف الفقه الإسلامي نظيراً له في تاريخه الطويل، فقد توافرت له كلّ أسباب القوة والنضج والكمال، ولهذا نبغ فيه عدد كبير من الفقهاء والمحدّثين واللغويين والأدباء والحكماء والأطباء، عصر سادته الحرية الفكرية، فنشأت فيه المذاهب على اختلافها، مذاهب الفقه والتفسير والنحو والبلاغة والأدب، كما عرف الصراع بين النزعات والتيارات المختلفة، عصر خلف لنا تراثاً علمياً رائداً في شتّى مجالات المعرفة، فكان لكلّ هذا عصر النهضة الشاملة، والحياة العلمية الزاهرة، ومن ثم عاشت الحياة الفقهية في هذا العصر أخصب أيامها، وأنضج عطائها، وتفرّدت بخصائص وسمات عامة هي:

أولاً: لقد كثرت مصادر البحث الفقهي، وتحدّدت مفاهيمها، نتيجة للمناقشات والمناظرات التي دارت بين الفقهاء، فقد ظهر القول بالاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة، وعمل أهل المدينة، وفتوى الصحابي إلى جانب القول بالكتاب والسنة والقياس والإجماع.

ثانياً: شمل الاجتهاد كلّ أبواب الفقه من عبادات ومعاملات، وامتاز

بالحرية والحيوية، وروح البحث العلمي، فظهرت الآراء والمسائل بمظهر تحليلي دقيق، كما امتاز أيضاً ببعده عن التعصّب الكريه.

وبذلك اختلف الاجتهاد في عصر نشأة المذاهب عنه في عصر الصحابة والتابعين من حيث مصادره ودائرته، فهو في هذا العصر كان محدوداً يقتصر على الوقائع التي تحدّث فقط دون سعي وراء افتراض المسائل ووضع الأحكام لها اللهم إلا في أواخر زمن التابعين، فقد ظهر الميل إلى الخوض في فرض المسائل.

وأما من حيث المصادر فقد كان يقوم على الكتاب والسنة واستعمال الرأي في بعض الأحيان، ولكن في عصر نشأة المذاهب انتقل الاجتهاد إلى مرحلة خصبة، واتسعت دائرته اتساعاً ضخماً، وشمل كلّ ناحية من نواحي العبادات والمعاملات، وقام على مصادر جديدة بالإضافة إلى المصادر التي عرفها الصحابة والتابعون، واهتمّ بالمسائل الافتراضية اهتماماً كبيراً، وبخاصّة لدى مدرسة الرأي.

ثالثاً: تأثر الاجتهاد بالعرف والبيئة تأثراً واضحاً، فأعراف الحجاز صبغت مدرسة الحديث بصبغة خاصّة، وأعراف العراق أثرت في اجتهاد مدرسة الرأي، وأعراف مصر جعلت الإمام الشافعي بعد أن استقر فيها يعدل عن بعض آرائه التي قال بها في العراق.

رابعاً: اهتمّ الاجتهاد أو البحث الفقهي بالفقه النظري، فقد توسّع الفقهاء في وضع المسائل وتفريعها، وافتراض الحوادث واستنباطها قبل أن تقع، وكان القدح المُعلّى في ذلك لأهل العراق، اعتمدوا كثيراً على قوة التخيل فأدى بهم ذلك إلى أن أخرجوا للناس ألوفاً من المسائل منها ما يمكن وجوده ومنها ما تنقضي الأجيال دون أن يحس الإنسان بوجوده، وقد كان لهذا أثره في الفقه من ناحيتين:

الأولى: تضخّم الفقه وبعده عن الحاجة العملية في كثير من الآراء.

الثانية: اتجاه بعض الفقهاء إلى وضع مسائل الحيل[1]، يعلم بها الناس كيف لا ينفذون الأحكام الشرعية دون أن يقعوا ـ في زعمه ـ تحت طائلة العقاب.

---

(١) تعد الحيل من الأمور الظاهرة في فقه أبي حنيفة، واصبحت فيما بعد باباً من أبواب الفقه في مذهب أبي حنيفة وغيره، وإن كانت في المذهب الحنفي أظهر، وألفت فيها الكتب الخاصة، وليس معناها في الأصل التهرب من الأحكام الشرعية، ولكن بعض الفقهاء سلك نحو الحيل مسلكاً غير سديد مما حدا بابن القيم في الجزء الثالث من إعلام الموقعين على أن يفصل القول تفصيلاً دقيقاً في هذا الموضوع.

خامساً: ظهرت نزعة القول بظاهرية الشريعة، وإن لم يكتب لها البقاء طويلاً.

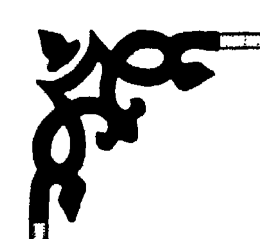
سادساً: على أن القول بظاهرية الشريعة كان ردّ فعل لنشاط أهل الرأي وما أصابوه من نفوذ في ميدان السياسة والقضاء، وما أثاروه من شبهات وبخاصّة ما أثاره المتكلمون وعاضدهم فيه بعض فقهاء الرأي ـ جعلت الجو ملائماً لظهور تلك النزعة وجعلت القائلين بها يشدّدون في الأخذ بحرفية النصوص حتى كادوا يجورون بشدّة تمسكهم بالمنطوق الحرفي الضيّق على مفهوم اللغة نفسها[1].

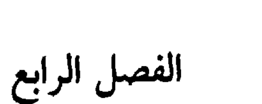
سابعاً: أدّت الرحلات العلمية إلى تقليل الفروق بين أهل الرأي، وأهل الحديث، فأهل الرأي أخذوا من أهل الحديث، وهؤلاء تأثروا بأولئك في بعض الأصول الاجتهادية، لقد انتفع كلّ مجتهد بما لدى غيره من آثار وآراء، فتقاربت المذاهب، وضاقت دائرة الاختلاف[2].

(١) أنظر مقدمة كتاب ملخص إبطال القياس للأستاذ سعيد الأفغاني ص١٦ ـ ط دمشق.

(٢) أنظر ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين ج٢ ص٢٤٢ ـ ط القاهرة.







الفصل الرابع

المذاهب الفقهية

تمهيد حول نشأة المذاهب .

أولاً: المذاهب السنية الباقية .

أ ـ المذهب الحنفي .

ب ـ المذهب المالكي .

جـ ـ المذهب الشافعي .

د ـ المذهب الحنبلي .

ثانياً: المذهب الإباضي

ثالثاً: المذاهب الشيعية الباقية .

أ ـ المذهب الزيدي .

ب ـ مذهب الإمامية .

رابعاً: المذاهب المندثرة

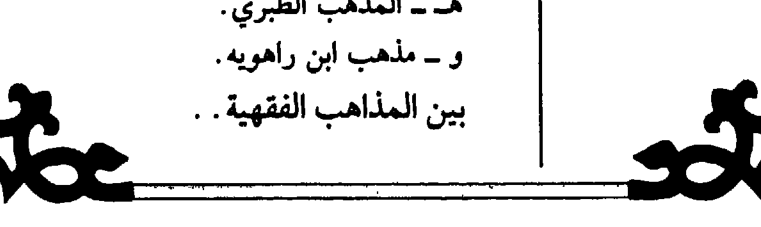
أ ـ مذهب الأوزاعي .

ب ـ مذهب سفيان الثوري .

جـ ـ مذهب الليث بن سعد .

د ـ المذهب الظاهري .

هـ ـ المذهب الطبري .



و ـ مذهب ابن راهويه .

بين المذاهب الفقهية . .



تمهيد حول نشأة المذاهب

ذكرنا في الفصل السابق أن عصر النهضة والنضج وعصر التدوين والنبوغ في كلّ العلوم كان عصر نشأة المذاهب الفقهية، وأنه اشتهر من هذه المذاهب ثلاثة عشر مذهباً، منها ما كتب له البقاء، وظل له حتى الآن، ومنها ما لم يكتب له البقاء، فاندثر.

والمذاهب الفقهية لم تنشأ في حياة الأئمة، فما كان يدور بخلد واحد منهم أن الناس سيتفرّقون إلى طوائف متعددة كلّ طائفة تنحاز إلى إمام تتعصب له وتقلد آراءه وتحمل اسمه، وإنّما كان كلّ ما يحرص عليه هؤلاء الأئمة أن يبيّنوا للأمة أحكام الشريعة في مختلف شؤون الحياة؛ ولا يعنيهم بعد ذلك إن ذكرهم الناس، وأشادوا بهم، أو أهملوا أسماءهم، وتناسوا أثرهم.

أسباب نشأة المذاهب

كان لنشأة المذاهب وانتشار بعضها وبقائه حتى الآن أسباب مختلفة، يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: ضعف الدولة العباسية وانقسام العالم الإسلامي إلى دول متناحرة، وقوى متدابرة، وقد ارتد هذا الضعف والانقسام على الحياة الفكرية والعلمية بالوهن وقلة الابتكار، ولم يكن الأمر مقصوراً على الفقه، فقد شمل كلّ مظاهر الحياة الفكرية بوجه عام، ومن ثم جنح الفقهاء إلى التقليد، والتقيد بمذهب خاصّ.

ثانياً: جهد تلاميذ الأئمة في تدوين المذاهب ونشرها بين الناس ممّا جعل النفوس تستروح إلى هذه الثروة الفقهية الهائلة والاستغناء بها عن البحث والاستنباط[1]، وأصبح من الصعب بعد ذلك أن يقوم قائم بمذهب جديد، لأن من فعل هذا يعده الناس خارجاً عن الجماعة عاملاً على تفريق كلمتها، وزيادة عوامل الخلاف بينها.

---

(١) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور زيدان ص١٥٧.

ويؤكد أثر التلاميذ وجهدهم في نشر المذاهب ما قاله الإمام الشافعي: الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به[1].

وليس أدل على أثر تلاميذ الأئمة في نشر مذاهبهم من انتشار بعض المذاهب في بلاد لم يدخلها إمام المذهب، وإنّما كان التلاميذ هم حملة آراء الإمام إليها، وهم الذين جمعوا الناس حولها ثم ألفوا فيها، كمذهب الإمام مالك وانتشاره في المغرب العربي وبلاد الأندلس.

ثالثاً: اعتناق بعض الحكام بعض المذاهب وجعل القضاء مقصوراً على فقهائه، وقد ورد أن مذهبين انتشرا في أول أمرهما بالسلطان؛ الحنفي بالمشرق والمالكي بالأندلس..

وقد يضاف إلى هذه الأسباب رغبة أهل كلّ إقليم أو قطر فيمن نبغ فيهم من الفقهاء، وإعراضهم عن غيرهم..

هذه أهمّ أسباب نشأة المذاهب، ومنها يتّضح أن انتشار المذاهب وبقاء بعضها لا يرجع إلى أن مذهباً أقوى علمياً من غيره وإنّما يرجع إلى ما أوجزنا القول فيه آنفاً.

وأما المذاهب التي انتشرت وظلت حتى عصرنا الحاضر فمنها مذاهب لأهل السنة، ومنها مذاهب لأهل الشيعة، وهناك مذهب ما زال قائماً، ويعزوه المؤرخون إلى الخوارج، وإن كان أتباعه الآن لا يرون أنهم ينتمون إلى هذه الفرقة، ويذهبون إلى أنهم أقدم المذاهب الفقهية.

والمذاهب المندثرة كثيرة بعضها اشتهر وله آثار علمية باقية، وبعضها الآخر لم يشتهر، وليس له آثار علمية، وإن كانت له بعض الآراء والاجتهادات التي سجّلتها أمهات الكتب الفقهية أو غيرها، مثل كتب التفسير، وشرح مجاميع السنة، وبخاصّة كتب الخلاف أو الفقه المقارن..

وفيما يلي تعريف عام بهذه المذاهب يلقي بعض الأضواء على أئمتها وأصولها وأهم تلاميذها ومواطن انتشارها أو تقليدها..

أولاً: المذاهب السنية الباقية

المذاهب السنية الباقية هي المذاهب الأربعة المشهورة، والتي

---

(١) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص٥٥٤.

يتبعها جمهور المسلمين الآن، وهي وفقاً للأقدمية التاريخية:

(١) ـ المذهب الحنفي.

(٢) ـ المذهب المالكي.

(٣) ـ المذهب الشافعي.

(٤) ـ المذهب الحنبلي..

المذهب الحنفي

ينسب هذا المذهب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زُوطَى ـ التيمي الكوفي كان جدّه مملوكاً لبني تيم فلما أعتق صار ولاؤه لهم، فنسب إليهم؛ إذْ مَوْلى القوم منهم.

ولد أبو حنيفة سنة (٨٠ هـ) بمدينة الكوفة، وهو من أتباع التابعين، وقد عدّه البعض في التابعين؛ لأنه أدرك أربعة من الصحابة، وربّما لقي بعضهم[١]. بدأ حياته العلمية بدراسة علم الكلام، ثم تعلم فقه مدرسة الكوفة على شيخه حماد بن أبي سليمن[٢]، وغيره من أجلاء التابعين، وأخذ الحديث عن كثيرين من العلماء، وبلغ في الفقه منزلة لم يصل إليها أحد ممّن عاصره، كما كان في الحديث ثقة فيما يروي وفيما يحفظ، وشهد له بذلك كبار المحدّثين..

وكان معروفاً بالورع وصدق المعاملة والزهد في الدنيا، وكان إلى هذا واسع المال معروفاً بالفضل على كلّ من يلجأ إليه، ويطلب مواساته.

وممّا يدلّ على شدة ورعه وزهده أنه رفض قضاء الكوفة، وناله من ذلك بلاء شديد في عهد الأمويين، وكذلك عندما عرض عليه القضاء في عهد العباسيين، أصرّ على رفضه فحبس وعذب وضرب حتى أشرف على الهلاك[٣].

وكان الرجل في حلقته يوجه تلاميذه نحو الاستقلال في الرأي، وينهاهم عن التزام أقواله، وهو بذلك علّم جيلاً من الفقهاء بلغ درجة الإمامة، وأفاد الفقه والمذهب أكبر فائدة..

ولإيمان أبي حنيفة بالحرية الفكرية كانت حلقته مدرسة علمية تربّى فيها كما أومأنا آنفاً جيل من الفقهاء لا يقلّ مرتبة في العلم والفهم عن أستاذهم، ومن ثم كان

---

(١) أنظر المذاهب الفقهية للدكتور محمد فوزي فيض الله ص٣٠.

(٢) روي أن أبا حنيفة كان يدعو لحماد مع أبويه اعترافاً بفضله عليه.

(٣) أنظر تاريخ التشريع للخضري ص٢٣٢.

من سمات المذهب الحنفي أنه قام على الشورى في الرأي بين الشيخ والتلاميذ، وأن الشيخ كان حريصاً على بناء الرجال أكثر من حرصه على تأليف الكتب، ولهذا لم يؤثر عنه مؤلفات فقهية، وقد دوّن تلاميذه فقهه، ومع هذا يظل شأنه كما قال الإمام الشافعي عنه: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة[١].

عاش أبو حنيفة نحو سبعين عاماً، وتوفي سنة (١٥٠ هـ).

أصول المذهب الحنفي

جاء عن أبي حنيفة أنه قال بالنسبة للأصول التي يعوّل عليها في اجتهاده وفقهه: (آخذ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب (وعد رجالاً قد اجتهدوا) فلي أن اجتهد كما اجتهدوا[٢].

وفي هذا القول ما يدلّ على أنه يأخذ بالكتاب الكريم كما يأخذ به كلّ الأئمة، وإن وجد خلاف بينهم فيه فلا يعدو أن يكون في فهم مدلوله وإشارته وطرق الاستنباط منه.

وأبو حنيفة يأخذ بالسنة وإن كان له مسلك خاصّ نحوها، فهو يتشدّد في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ، فلا يقبله إلا إذا رواه جماعة عن جماعة، أو كان خبراً اتفق فقهاء الأمصار على العمل به، أو روى واحد من الصحابة الحديث عن رسول الله ﷺ في جمع منهم، فلم يخالفه أحد، لأن هذا يدلّ على إقرارهم له.

فهذا الإمام ما كان يأخذ بالأحاديث إلا إذا استوفت هذه الشروط، ومع هذا لم تكن بضاعته منها قليلة، ويدلّ جامع مسانيد الإمام الأعظم الذي جمعه الخوارزمي، وهو يضم خمسة عشر مسنداً على فساد من زعم قلة اعتناء أبي حنيفة بالحديث، أو أنه كان يقدّم استعمال الرأي على اتباع الحديث[٣].

---

(١) الانتقاء لابن عبد البر ص١٣٦.

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص٢٣١.

(٣) أنظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الترجمة العربية ج٣ ص٢٣٦، ويرجع تشدد أبي حنيفة في قبول السنة إلى ظروف البيئة العراقية، فوجود الفرق وكثرة أهل الأهواء وظهور الوضع في تلك البيئة كان من عوامل هذا التشدد، فهو الحرص على حماية الشريعة من الزنادقة والمفترين.

وكان أبو حنيفة يأخذ بأقوال الصحابة، غير أنه كان يعمل عقله فيما إذا روي في المسألة قولان أو أكثر لهم، فيختار منها أعدلها وأقربها إلى الأصول العامة، وكان لا يعتدّ بأقوال التابعين إلا أن يوافق اجتهاده ويرى أنهم لا يمتازون بميزة تجعل لما روي عنهم مكانة تلزم العمل بأقوالهم وهم قوم اجتهدوا، فيجب عليه أن يجتهد مثلهم.

وموقف أبي حنيفة من الحديث ونظرته الفاحصة في أقوال الصحابة وعدم التزامه العمل بالمأثور عن التابعين اضطره إلى التوسّع في القياس والاستحسان.

وجاء عن هذا الإمام أنه كان يمضي الأمر على القياس فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يَمْضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون[1] به.

فأبو حنيفة مع توسّعه في القياس والاستحسان كان يأخذ بالعرف والإجماع كذلك. والواقع أن أبا حنيفة مهر في القياس وبلغ فيه مبلغاً كبيراً، وأعانه على ذلك ما كان يتمتّع به من دقة النظر وسرعة الخاطر وقوة الحجة حتى إنه كما قالوا لو أراد أن يقيم الحجة على أن سارية المسجد ذهب لفعل[2].

وكما مهر في القياس مهر في الاستحسان، وقد ذكره تلميذه الإمام محمد بن الحسن أن أصحاب أبي حنيفة عندما كانوا ينازعونه في المقاييس فإذا قال لهم استحسن لم يلحقه أحد.

فأصول المذهب الحنفي كما جاءت على لسان إمامه هي: الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، والقياس والاستحسان والعرف..

تلاميذ أبي حنيفة

أشرنا من قبل إلى أن أبا حنيفة كان حريصاً على تربية الرجال، ولذلك تخرج في حلقته عدد كبير من الفقهاء، اشتهر منهم أربعة كانت لهم اليد الطولى في تفريع المسائل، وتدوين المذهب ونشره، وهؤلاء التلاميذ هم:

(١) ـ أبو يوسف، وهو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ولد سنة (١١٣ هـ) ولما شب اشتغل بالحديث فنبغ فيه وأخذ الفقه عن ابن أبي ليلى، ثم انقطع إلى أبي حنيفة، وسلك طريقته في الاجتهاد فكان من أنبه تلامذته.

---

(١) أنظر محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية ص١٦١.

(٢) أنظر ضحى الإسلامي للدكتور أحمد أمين ج٢ ص١٨٧.

وقد رحل إلى الحجاز وأخذ عن الإمام مالك، وناظره في بعض المسائل، ولذا كان أول من قرَّب بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي.

وقد تولّى القضاء سبع عشرة سنة في زمن الهادي والمهدي والرشيد، ويقال إن مؤلفاته بلغت أربعين كتاباً لم يبق منها إلا أربعة كتب ورد ذكر أسمائها في الحديث عن تدوين الفقه في الفصل السابق.

(٢) ـ زفر بن الهذيل بن قيس الكوفي ولد سنة (١١٠ هـ)، وكان من أهل الحديث ثم غلب عليه الرأي، وكان أقيس أصحاب أبي حنيفة، وكان زاهداً ورعاً، تفرغ للعلم والتعليم، وقد شهد الإمام أبو حنيفة بأن زفر إمام من أئمة المسلمين، وعلم من أعلامهم.

توفي سنة (١٥٨ هـ) فهو أقدم أصحاب أبي حنيفة موتاً[١].

(٣) ـ محمد بن الحسن الشيباني، ولد بواسط بالعراق سنة (١٣١ هـ)، أو أوائل سنة (١٣٢ هـ) ونشأ بالكوفة، وطلب العلم في صباه، فروى الحديث، ودرس فقه العراق على أبي حنيفة وأبي يوسف، ورحل إلى الإمام مالك فأخذ عنه فقه أهل الحجاز وروى عنه الموطأ، كما سجّل في كتابه الحجة ما دار بينه وبين فقهاء المدينة من مناقشات ومجادلات.

والإمام محمد هو أول من دون الفقه العراقي تدويناً علمياً شاملاً كما نوّهنا من قبل، وهو أيضاً أول من كتب في العلاقات الدولية الإسلامية كتاباً جامعاً هو السير الكبير، ولذلك عُدّ بحقّ بأنه رائد التفكير القانوني الدولي في العالم.

وتراث الإمام محمد العلمي يدلّ على إمامته في الحديث، وإمامته في الفقه وإمامته في اللغة، وأنه مجتهد مطلق لا يقلّ مرتبة عن الأئمة الذين نسبت إليهم المذاهب[٢].

(٤) ـ الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي، اشتغل بالسنة ثم بالفقه، وقد تتلمذ لأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، ورواياته الفقهية عند الحنفية قليلة بالنسبة للثلاثة الذين سبق الحديث عنهم، وقد توفي سنة (٢٠٤ هـ).

هؤلاء الأربعة هم الذين انتشر بهم مذهب العراقيين وتلقّاه الناس عنهم،

---

(١) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٣٤.

(٢) أنظر الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي للدكتور محمد الدسوقي ص٢٨٧.

ولكن الفضل الأكبر في انتشار مذهب أبي حنيفة وتدوين أقواله ونصرة آرائه يعود إلى الصاحبين أبي يوسف ومحمد، وإن اختلفا مع شيخهما في كثير من الآراء، وبخاصّة الإمام محمد الذي خالف أستاذه في ثلثي مذهبه[1].

وهناك سوى هؤلاء الأربعة عدد كثير[2] من التلاميذ والأتباع عرفهم القرن الثاني والثالث، وبلغوا في العلم مبلغاً طيّباً، وكان لهم إسهامهم الواضح في تأليف الكتب في المذهب وتدريسه والدفاع عنه.

مواطن انتشار المذهب الحنفي

انتشر المذهب الحنفي أول ما انتشر في بلاد العراق، ولعلّ في اعتناق الدولة العباسية هذا المذهب، وإسنادها القضاء إلى الإمام أبي يوسف أول تلاميذ أبي حنيفة الذي كان لا يولّي القضاء في الدولة إلا من كان حنفي المذهب السببَ الأكبر في انتشاره في العراق وسائر أقاليم الدولة الإسلامية في عهد العباسيين كفارس ومصر والشام والمغرب[3].

وفي عهد الدولة العثمانية كان المذهب الحنفي هو مذهب الدولة الرسمي في كلّ الولايات التي تخضع لحكمها، وساعد هذا على انتشار المذهب وما تزال معظم الدول التي حكمها العثمانيون تتمذهب بالمذهب الحنفي حتى الآن كتركيا والعراق[4] وبلاد الشام، كما ينتشر أيضاً في العصر الحاضر في الهند ومصر وبخاصّة في إقليم الصعيد[5].

المذهب المالكي

ينسب المذهب إلى الإمام مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي. الذي ولد في المدينة سنة (٩٣ هـ) على الرأي الراجح، وعاش فيها، وطلب العلم على علمائها، ولما شهد له شيوخه بالحديث والفقه جلس للرواية والفتيا وقد روى عنه أنه قال: ما جلست حتى شهد لي سبعون شيخاً من أهل العلم أني موضع لذلك[6].

وأجمع الناس على أنه إمام في الحديث موثوق بصدق روايته اتفق على

---

(١) المصدر السابق ص٢٩١.
(٢) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٣٦.
(٣) أنظر المذاهب الفقهية ص٥٣.
(٤) أنظر المذاهب الفقهية ص٥٦.
(٥) أنظر الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى إمبابي ١٦٢ ـ ط دار المنار ـ القاهرة.
(٦) أنظر تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٣٩.

ذلك شيوخه وأقرانه ومن أتى بعدهم حتى قال بعضهم أصحّ حديث ما يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر، ثم مالك عن الزهري عن سالم عن ابن عمر، ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة[(١)].

وكان مالك إلى جانب إمامته في الحديث إماماً في الفقه، ومن ثم أخذ عنه الحديث كثيرٌ من أجله المحدّثين، واتبعه كثير من المتفقهين، وكان مجلسه مجلس وقار وحلم وعلم.

لم يدوّن الإمام مالك أصول مذهبه وقواعده في الاستنباط، ويُعدّ كتاب (الموطأ) وهو كتاب حديث وفقه أهمّ أثر علمي لهذا الإمام.

وقد أقام الإمام مالك بالمدينة لم يرحل منها إلى بلد آخر، وهذا ما جعل معظم حديثه يدور على ما رواه الحجازيون، وقلّما نجد في موطئه ذكراً لغيرهم، وقد قصده ورحل إليه الناس من مختلف الأقطار للتلقّي عنه والدراسة عليه، وكان له مع بعض أئمة عصره كأبي حنيفة والليث مناقشات ومراسلات توفي بالمدينة سنة (١٧٩ هـ).

أصول المذهب المالكي

يقوم المذهب المالكي على الأصول الأولى التي قام عليها المذهب الحنفي، ويقوم عليها كلّ مذهب، وهي: القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ثم إجماع الصحابة، ويقوم أيضاً على القياس، بيد أن أهمّية القياس في المذهب المالكي ليست كأهميته في المذهب الحنفي.

ويخالف الإمام مالك كلّ الأئمة في الأخذ بعمل أهل المدينة؛ لأنهم لديه أدرى بالسنة وبالناسخ والمنسوخ، وقد جاء في كتابه للإمام الليث: فإنّما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها تنزل القرآن وأحل الحلال وحرم الحرام؛ إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلوات الله عليه ورحمته وبركاته[(٢)].

وخلاصة الرأي في عمل أهل المدينة أنهم إذا اتفقوا على مسألة، واتفق مع العمل علماؤها، فهذا العمل حجة يقدّم على القياس، بل ويقدّم على

---

(١) أنظر المصدر السابق.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص٢٠٣.

الحديث الصحيح، أما إذا لم يكن عملاً إجماعياً، بل عمله أكثرهم فهذا العمل أيضاً حجة يقدم على خبر الواحد؛ لأن العمل بمنزلة الرواية الأكثر فإذا جاء خبر واحد يخالفهم كان الراجح أنه منسوخ[1].

وممّا يتّصل بعمل أهل المدينة الأخذ بفتوى الصحابي على أنها حديث يجب العمل به. ومن أصول المذهب المالكي أيضاً الإجماع والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستصحاب والاستحسان، وقد توسّع في العمل بالمصلحة حتى نسب إليه وحده العمل بها[2].

تلاميذ مالك

تتلمذ للإمام مالك عدد غفير من طلاب العلم، وقد اشتهر من هؤلاء بعض المحدّثين والفقهاء الذين كانوا عماد المذهب، وحملته إلى خارج المدينة، ومن أهمّهم:

(١) ـ ابن القاسم، وهو عبد الرحمن بن القاسم، ولد سنة (١٢٨ هـ)، وقد انقطع للإمام مالك وطالت صحبته له، ولهذا كان أعلم أصحاب مالك بفقهه، وكان له دور مهم في تدويته، وهو أحد رواة الموطأ، توفي بمصر سنة (١٩١ هـ).

(٢) ـ ابن وهب: هو أبو محمد عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي، ولد سنة (١٢٥ هـ)، روى عن ابن جريج وعمر بن الحارث، وتفقّه بمالك والليث وسفيان بن عيينة، وقد رحل إلى الإمام مالك سنة (١٤٨ هـ) ولم يزل في صحبته حتى توفي هذا الإمام.

وكان الإمام مالك يحبّه ويجلّه ويكتب إليه إلى عبدالله بن وهب فقيه مصر، ولم يكن يفعل هذا لغيره.

وقد نشر ابن وهب مذهب مالك في مصر والمغرب، وتوفي سنة (١٩٧ هـ).

(٣) ـ أشهب: هو أشهب بن عبد العزيز القيسي العامري، ولد سنة (١٤٠ هـ) وتفقه بمالك والمدنيين، وانتهت إليه رئاسة العلم بمصر بعد ابن القاسم وكان وابن القاسم كفرسي رهان، فالمنافسة بينهما شديدة، وكان ابن عبد الحكم الفقيه المالكي يفضل أشهب على ابن القاسم. توفي سنة (٢٠٤ هـ) وكانت وفاته بعد الإمام الشافعي بثمانية عشر يوماً.

---

(١) ضحى الإسلام ج٢ ص٢١١.

(٢) أنظر نشأة الفقه الإجتهادي ص٩٨.

(٤) ـ ابن عبد الحكم: هو أبو محمد عبدالله بن عبد الحكم، ولد سنة (١٥٥ هـ) وسمع من مالك الموطأ وروى عن الليث وابن لهيعة وابن عيينة وآخرين وكان فقيهاً صالحاً صدوقاً حليماً، أفضت إليه رئاسة العلم في مصر بعد أشهب وكان صديقاً للإمام الشافعي وعليه نزل فأكرم مثواه وبلغ الغاية في برّه.

له مؤلفات من أهمّها المختصر الكبير والأوسط والصغير، وفضائل عمر بن عبد العزيز والمناسك، توفي سنة (٢١٤ هـ).

(٥) ـ أسد بن الفرات: أصله من نيسابور، ونشأ في تونس، ثم رحل إلى مالك في المدينة، وتلقّى عنه الموطأ، ثم ذهب إلى العراق وأخذ عن الإمام محمد، ورجع إلى مصر وعرض على ابن القاسم ما تلقّاه من فقه العراق فأفتاه بمذهب مالك فيها، وكانت تلك المسائل أصلاً للمدوّنة التي نشرها بعد ذلك في القيروان تلك المدينة التي تولّى قضاءها، ثم قاد الجيش الذي خرج لغزو صقلية، فمات وهو يحاصر سرقوسة سنة (٢١٣ هـ) وفيه قال الشافعي: ما رأيت بمصر أعلم باختلاف الناس من أسد بن الفرات.

(٦) ـ أصبغ: هو أصبغ بن الفرج بن سعيد ولد سنة (١٥٠ هـ) بمصر، ورحل إلى مالك بالمدينة فدخلها يوم مات، فأخذ عن ابن القاسم وابن وهب وأشهب روي أنه كان من أعلم خلق الله برأي مالك في المسائل، يعرفها مسألة مسألة، ومتى قالها ومن خالفه فيها..

له من المؤلفات آداب القضاء وتفسير غريب الموطأ وآداب الصيام والردّ على أهل الأهواء. توفي بمصر سنة (٢٢٥ هـ).

(٧) ـ عيسى بن دينار: قرطبي أندلسي، رحل إلى ابن القاسم فأخذ عنه وكان ابن القاسم يجلّ تلميذه ويصفه بالفقه والورع، وقد بلغ ابن دينار في العلم مكانة عالية فهو فقيه بارع غير مدافع، لقد كان فقيه الأندلس في عصره، وعليه تدور الفتوى، وكان مع علمه الغزير عابداً ناسكاً، توفي بطليطلة سنة (٢١٢ هـ).

(٨) ـ سحنون: هو عبد السلام بن سعيد التنوخي، لقب بسحنون، وهو طائر قوي البصر؛ لحدّته في مسائل الفقه، وقد تفقه في القيروان، ثم رحل إلى مصر ثم إلى المدينة، وسمع من ابن القاسم وابن وهب وأشهب، ولم يسمع من مالك.

اجتمعت فيه خلال قلّما اجتمعت في غيره، اجتمع فيه الفقه والورع والصرامة في الحقّ والزهادة في الدنيا، فكان خشن الملبس والمطعم وكان لا يقبل من السلطان شيئاً.

صنف المدوّنة التي اعتمد في تصنيفها على الأسدية، وقد أصبحت عمدة المذهب المالكي، ومصدره الأولى بعد الموطأ.

ولد سحنون سنة (١٦٠ هـ) وتوفي سنة (٢٤٠ هـ).

هؤلاء أهمّ تلاميذ الإمام مالك الذين نشروا مذهبه، ويلاحظ أن منهم من لم تكن تلمذته لهذا الإمام تلمذة مباشرة، وهناك غير هؤلاء كثير من التلاميذ لا يتسع المجال لذكرهم..

مواطن انتشار المذهب المالكي

لأن إمام المذهب المالكي عاش حياته كلّها في المدينة، وقد كانت ـ وما تزال ملتقى الحجيج ومهوى أفئدة المؤمنين ـ غلب على أهل الحجاز هذا المذهب، ثم انتقل على أيدي التلاميذ إلى مصر والمغرب العربي وبلاد الأندلس.

وما يزال المذهب المالكي حتى الآن في مصر وبخاصّة في الصعيد، والمغرب العربي كلّه يسود فيه هذا المذهب، كما يسود في السودان وسائر أفريقيا وفي بعض دول الجزيرة التي تطلّ على الخليج العربي أتباع للمذهب المالكي، بل إنه مذهب الدولة في الكويت والإمارات، وإن كان عامة الناس يميلون إلى المذهب الحنبلي..

المذهب الشافعي

مؤسس هذا المذهب وإمامه أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي القرشي المطّلبي، وقد ولد في غزة سنة (١٥٠ هـ)، وهو العام الذي مات فيه أبو حنيفة، وتوفي والد الشافعي وهو صغير، فحملته أمه إلى مكة حيث نشأ فيها، وقد حفظ القرآن في صباه، ثم خرج إلى هذيل بالبادية فحفظ كثيراً من شعر الهذليين، وعاد إلى مكة فلزم مسلم بن خالد الزنجي، وهو شيخ الحرم ومفتيه، فأخذ عنه الفقه حتى أذن له بالإفتاء، ثم رحل إلى المدينة، وتتلمذ للإمام مالك، وقد اضطر للعمل، نظراً لفقره، فتولّى عملاً باليمن[1]، بيد أنه اتهم وهو باليمن مع غيره بالتآمر ضد الدولة العباسية، وحمل إلى بغداد، وكاد يقتل لولا شهادة محمد بن الحسن له، وموقف حاجب الرشيد الفضل بن الربيع الذي

(١) لم يفصح المؤرخون عن نوع هذا العمل، ويبدو أنه كان إدارياً لا علمياً، بدليل ما روي من أن سيرته في هذا العمل بالحق والعدل أثارت ضده والي اليمن فأراد التخلص منه باتهامه بالعلوية.

دافع عنه، فأطلق الرشيد سراحه، وأمر بوصله. وكانت هذه المحنة مصدر خير للشافعي؛ إذ توثقت صلته بعدها بالإمام محمد، وأخذ عنه فقه العراق وجرت له مع هذا الإمام مناقشات ومناظرات، ثم عاد الشافعي إلى مكة ولكنه ما لبث أن قدم العراق سنة (١٩٥ هـ)، وأخذ يملي كتبه التي كتبها في مذهبه القديم، ومن أهمّها كتاب (الحجة) و (الرسالة).

وفي سنة (١٩٩) سافر إلى مصر، وفيها ظهرت مواهب الشافعي ومقدرته الكلامية، فأملى على تلاميذه المصريين كتبه في مذهب الجديد، وهذا الذي أملاه في مصر يشتمل على كتبه القديمة بعد تحقيق وتمحيص وزيادة وحذف[١]، وما بأيدينا الآن من كتب الشافعي هو الجديد الذي كتبه أو رواه تلاميذه في مصر عنه.

ولم يزل الشافعي بمصر بعد سفره إليها حتى توفي بها سنة (٢٠٤ هـ).

أصول المذهب الشافعي

يختلف الشافعي عن أئمة المذاهب في أنه كتب كتبه بنفسه وأملاها على تلاميذه، وكان إملاؤه في بعض الأحيان من ذاكرته كما يختلف عنهم أيضاً في أنه نشر مذهبه بما قام به من الرحلات، ولم يعرف هذا لغيره من الأئمة، فتلاميذهم هم الذين دوّنوا آراءهم، ونشروا مذاهبهم.

وأصول المذهب الشافعي مدوّنة في الرسالة والأمّ، واختلاف الحديث، ففي الأمّ يقول: والعلم طبقات شتّى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفاً منه، والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنّما يؤخذ العلم من أعلى[٢].

فأصول الأحكام لدى الشافعي من هذا النصّ خمسة، مرتبة على خمس مراتب كلّ مرتبة مقدمة على ما بعدها:

المرتبة الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، فالسنة مع الكتاب في مرتبة واحدة فهي في كثير من الأحوال مبينة له، مفصّلة لمجمله.

---

(١) أنظر الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة ص١٦٠ دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٢) كتاب الأم ج٧ ص٢٤٦.

والمرتبة الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والمراد بالإجماع إجماع الفقهاء.

وأما المرتبة الثالثة: فقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ رأياً من غير أن يعرف أن أحداً خالفه.

والمرتبة الرابعة: اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في المسألة، فيؤخذ من قول بعضهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة.

والمرتبة الخامسة: القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب الأربعة السابقة[1]. وقد دافع الشافعي في رسالته وفي اختلاف الحديث دفاعاً مجيداً عن العمل بخبر الواحد الصحيح، كما تحدّث في الرسالة عن القياس حديثاً لم يسبق به، وكان موقفه منه موقفاً وسطاً لم يتشدّد فيه تشدّد مالك، ولم يتوسّع فيه توسّع أبي حنيفة.

وقد أنكر الشافعي الاستحسان، وهاجم القائلين به هجوماً عنيفاً، وهو يعني بالاستحسان مجرد الرأي من غير أن يكون مستنداً إلى أصل شرعي.

والحقيقة أن ما أنكره الشافعي ليس هو الاستحسان الذي توسّع فيه الأحناف وأخذ به المالكية، وإنّما يرجع إلى الأخذ بأقوى الدليلين أو ترجيح بعض الأدلة على بعض، وهو بهذا المعنى يدخل في الأدلة التي يأخذ بها الشافعي[2].

كذلك أنكر الشافعي الاحتجاج بعمل أهل المدينة، ورد المصالح المرسلة، واستغنى عنها بما سمّاه المناسبة، أي أن يكون هناك مشابهة بين ما يسمى بالمصلحة المرسلة والمصلحة المعتبرة بإجماع أو نصّ، ومن ثم تكون لديه وجهاً من وجوه القياس فلا تكون أصلاً قائماً بذاته[3].

ولا يحتجّ الشافعي بأقوال الصحابة، لأنها تحتمل أن تكون عن اجتهاد يقبل الخطأ.

والشافعي بمنهجه الأصولي كان وسطاً بين الحنفية والمالكية فهو يتوسّع في الاستدلال بالحديث أكثر ممّا فعل أبو حنيفة ومالك، كما أنه حَدَّ من الرأي والقياس وضيّق دائرة الأخذ بها، ومن ثم عدل بعض أهل الرأي عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي، كذلك كان أهل الحديث أميل إلى هذا الإمام، ولا غرو إن كان

---

(١) أنظر الشافعي للشيخ أبو زهرة ص١٨٩.

(٢) أنظر نشأة الفقه الإجتهادي ص١٠.

(٣) أنظر الشافعي للشيخ أبو زهرة ص٣٢١.

من أنصاره أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهما من كبار المحدّثين.

وبهذا المنهج الأصولي قرب الشافعي بين مدرستي الرأي والحديث أكثر ممّا فعل سواه من الفقهاء، وهو إلى هذا أفحم الذين هاجموا السنة وفند مزاعمهم وردّ كيدهم إلى نحورهم، فضلاً عن سبقه في تدوين الأصول ولذا يعد هذا الإمام مجدّد القرن الثالث[١].

تلاميذ الشافعي

للشافعي تلاميذ كثر منهم العراقي والحجازي والمصري نكتفي هنا بذكر أشهرهم وهم:

(١) ـ البويطي: وهو أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي نسبة إلى بويط قرية في صعيد مصر، من أكبر تلاميذ الشافعي وهو خليفته في حلقته من بعده، وكان الشافعي يعتمد عليه في الفتيا.

وكان من العُبّاد القوّامين الصوّامين، وقد سجن في بغداد في محنة القول بخلق القرآن، وكان وهو في السجن إذا كان يوم الجمعة من كلّ أسبوع غسل ثيابه واغتسل وتطيّب فإذا سمع النداء إلى صلاة الجمعة مشى إلى باب السجن، فيقول له السجان إلى أين، فيقول: أجيب داعي الله، فيقول له: ارجع رحمك الله، فيقول البويطي: اللهم إني أجبت داعيك فمنعوني. وقد مات في سجنه سنة (٢٣١ هـ).

(٢) ـ المزني: هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، ولد سنة (١٧٥ هـ) وهو مصري طلب العلم منذ صغره، ولما جاء الشافعي إلى مصر اتّصل به وتفقه عليه، حتى قال الشافعي فيه: المزني ناصر مذهبي..

وهو يعدّ فقيهاً مجتهداً مطلقاً، لما عرف له من اختيارات خالف فيها إمامه وقد ألّف كتباً كثيرة من أهمّها المختصر الصغير الذي نشر به المذهب، والذي كان يقرأ أو يعوّل عليه في الشرح والفتوى، والجامع الكبير، والجامع الصغير والمنثور، والمسائل المعتبرة، توفي سنة (٢٦٤ هـ).

(٣) ـ الربيع المرادي: هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار، ولد بالجيزة بمصر سنة (١٧٤ هـ)، صاحب الشافعي وراوي كتبه، كان ثقة ثبتاً، روى عنه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي والطحاوي.

---

(١) أنظر مناقب الإمام الشافعي للرازي تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ص٣٨٧ ـ ط القاهرة.

والربيع المرادي هو الذي روى كتب الإمام وعن طريقه وصلتنا الرسالة والأمّ وغيرهما، فالدارسون والباحثون في المذهب الشافعي مدينون للربيع الذي طالت صحبته للشافعي وأحبّه الشافعي حتى قال له: لو أمكنني أن أطعمك العلم لأطعمتك، توفي سنة (٢٧٠ هـ).

(٤) ـ حرملة: هو أبو حفص حرملة بن عبدالله التجيبي المصري ولد سنة (١٦٦ هـ) وروى عن الشافعي، وأكثر ما رواه عن ابن وهب، روى عنه مسلم وابن ماجه وأثنى عليه ابن معين وغيره.

من تصانيفه المبسوط والمختصر، توفي سنة (٢٤٣ هـ).

(٥) ـ الكرابيسي: هو أبو علي الحسين بن علي بن زيد الفقيه البغدادي تفقه أولاً على مذهب أهل الرأي، ولما قدم الشافعي بغداد سمع منه وتفقه عليه فانتقل إلى مذهبه.

قال الزعفراني: وكان الكرابيسي من متكلمي أهل السنة، أستاذاً في علم الكلام كما هو أستاذ في الحديث والفقه، وكان أحفظ أصحاب الشافعي لمذهبه توفي سنة (٢٤٥ أو ٢٤٨ هـ). .

مواطن أنتشار المذهب الشافعي

سبق أن ذكرنا أن الشافعي نشر مذهبه بنفسه، فهو برحلاته وتنقلاته بين الحجاز والعراق ومصر، نشر آراءه وفقهه في هذه الأقطار، وقام تلاميذه من بعده بنشر مذهبه في بلاد أخرى، وتعرّض هذا المذهب عبر التاريخ كما تعرّض غيره من المذاهب للمدّ والجزر في العالم الإسلامي، وهو الآن يسود في مصر، وأندونيسا وماليزيا، وجنوب شرق آسيا بوجه عام كما أن له في اليمن وجوداً يكاد يضارع وجود المذهب الزيدي، وله وجود أيضاً في العراق والشام، وبعض أقطار الجزيرة العربية كعمان ولكن ليس له وجود يذكر في المغرب العربي.

المذهب الحنبلي

إمام هذا المذهب هو الإمام أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ولد في بغداد سنة (١٦٤ هـ) ونشأ فيها وبعد أن حفظ كتاب الله أقبل على السنة يتسظهرها ويرويها عن الأعلام في عصره كسفيان بن عيينة والشافعي، حتى صار إمام المحدثين في عصره.

وقد تفقّه على الشافعي حين جاء إلى بغداد، ثم أصبح مجتهداً مستقلاً

وبرز على أقرانه بحفظ السنة النبوية، واشتهر بالذبّ عنها وجمعها وكتابه المسند الذي حوى أكثر من أربعين ألف حديث خير شاهد على ذلك.

وامتحن ابن حنبل في زمن المأمون والمعتصم والواثق بالضرب ليقول بخلق القرآن فما وهن ولا استكان، وأصرّ على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، بل هو قديم.

وفي عصر المتوكل أطلق من حبسه، وأكرمه الخليفة وعظّم موقفه وأثنى على صبره واحتسابه، توفي سنة (٢٤١ هـ).

أصول المذهب الحنبلي

أورد ابن القيم في إعلام[١] الموقعين أصول مذهب الإمام أحمد فقال: وكانت فتاويه (أي ابن حنبل) على خمسة أصول: أحدها النصوص فإذا وجد النصّ أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان. والثاني، ما أفتى به الصحابة فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم لم يَعْدُها إلى غيرها ولم يقل إن ذلك إجماع. والأصل الثالث أنه إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبيّن له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول.

والأصل الرابع الأخذ بالمرسل[٢] والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه وهو الذي رجّحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوّغ الذهاب إليه في العمل به بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن.

ثم يقول ابن القيّم: فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نصّ ولا قول لصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس فاستعمله للضرورة.

واستطرد ابن القيم بعد الحديث عن أصول الإمام أحمد فقال: فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه وعليها مدارها، وقد يتوقّف في الفتوى؛ لتعارض الأدلة عنده، أو لاختلاف الصحابة فيها، أو لعدم اطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين.

---

(١) إعلام الموقعين ج١ ص٢٩ ـ ٣٢.

(٢) الحديث المرسل: هو الحديث الذي لم يذكر فيه الصحابي الذي رواه.

وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف كما قال لأصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام.

ويبدو ممّا ذكره ابن القيم أن مصادر اجتهاد الإمام أحمد يقوم على النصوص من كتاب وسنة وآثار عن الصحابة، وهو لا يستعمل القياس إلا عند الضرورة كما يبدو كذلك فيما ذكره مدى اهتمام ابن حنبل بالسنة، وتوسعه في الأخذ بها ولا غرو فهو من كبار المحدثين الذين تبحروا في دراسة السنة وجمعها.

ومن أجل هذا مال بعض العلماء إلى عدّ ابن حنبل من المحدثين لا من الفقهاء، فابن قتيبة في كتابه المعارف لم يذكره بين الفقهاء، وابن عبد البرّ في كتابه الانتقاء اقتصر على أبي حنيفة ومالك والشافعي، ومن قبل ابن عبد البرّ اقتصر الطبري في كتابه اختلاف الفقهاء على هؤلاء، وفعل هذا أيضاً ابن رشد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

ولكن ابن حنبل وإن كان محدّثاً كبيراً فلا يعني هذا أن يكون بعيداً عن الفقه ومجالاته، فهو فقيه مجتهد، وإن لم يضع كتباً في الفقه.

وإذا كان قد تردّد في كتب الحنابلة أن الإجماع والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع والاستحسان والاستصحاب أصول في المذهب الحنبلي، فإن هناك من يرى أن ابن القيّم وإن لم يذكر هذه الأصول عند ابن حنبل يمكن إدخالها كلّها في باب القياس، إذا فسّر بمعنى واسع يشمل كلّ وجوه الاستنباط من غير النصوص. بيد أن عدّ هذه الأصول التي قال بها الحنابلة بعد إمامهم أصولاً لدى ابن حنبل نفسه ودخولها في باب القياس غير مسلم؛ لأن هذا الإمام لا يقول بالقياس إلا عند الضرورة، ويكره الفتوى في مسألة ليس فيها أثر، فالقياس لديه إذن ليس ميداناً واسعاً يشمل كلّ وجوه الاستنباط من غير النصوص، وهو لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة مع كراهة الاعتماد عليه والأخذ به في هذه الحالة.

لقد كان ابن حنبل محدثاً فقيهاً، يقوم فقهه على النصوص دون الرأي إلا قليلاً أو نادراً، ولا يضيره ألا يكون قد قال بما قال به أتباعه من بعده.

تلاميذ ابن حنبل

تفقه على الإمام أحمد كثير من التلاميذ، وقام هؤلاء التلاميذ بتدريس فقه إمامهم، والاجتهاد والتأليف فيه، ومن أشهر هؤلاء التلاميذ وتلاميذهم:

(١) ـ إسحاق التيمي: هو أبو يعقوب الكوسج المروزي، ولد في مرو

وأخذ عن فقهاء العراق والشام والحجاز، ثم جاء إلى بغداد فتفقه بالإمام أحمد وابن راهويه.

وثّقه الإمام مسلم والنسائي، وروى عنه خلق كثير، وجاء أنه هو الذي دَوّن عن ابن حنبل وابن راهويه المسائل في الفقه، توفي سنة (٢٥١ هـ).

(٢) ـ الأثرم: هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هانىء الخراساني البغدادي. روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة، ثم رتّبها وبوّب لها، وعرضها على هذا الإمام فأقرّه على صحتها..

له بعض المؤلفات، منها كتاب في العلل، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ والسنن في الفقه على مذهب الإمام أحمد، توفي سنة (٢٧٣ هـ).

(٣) ـ الخرقي: هو أبو القاسم عمر بن الحسين، تلقى عن ولديّ الإمام أحمد صالح وعبدالله، وعن غيرهما.. وكان عالماً بارعاً في المذهب.

اشتهر الخرقي بكتابه المختصر الذي بلغت مسائله (٢٣٠٠) مسألة وشرحه ابن قدامة في موسوعته المغني، وهو أكبر وأضخم كتاب في الفقه الحنبلي والفقه المقارن، ويعتبر من أهمّ المراجع لكلّ متصل بالفقه الإسلامي.

توفي بدمشق مهاجراً من بغداد سنة (٣٣٤ هـ).

(٤) ـ الخلال: هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، أخذ الفقه عن أصحاب أحمد، وطوف في البلاد ليجمع فقه إمام المذهب، فتيسرت له منه مجموعة كبيرة لم تتيسّر لغيره، وصنّف في الفقه والسنة والأدب.

من أهمّ مؤلفاته (الجامع لعلوم أحمد بن حنبل، ولم يصنف في المذهب مثله، وله أيضاً العلل، وطبقات أصحاب ابن حنبل، وتفسير الغريب والأدب، توفي سنة (٣١١ هـ).

مواطن انتشار المذهب الحنبلي

لم يقرر لمذهب الإمام أحمد أن ينتشر في بغداد انتشاراً واسعاً، حيث نشأ الإمام ودَرَس ودرَّس، وروى وحمَّل الحديث، فقد كان أتباعه فيها قلة، بسبب مزاحمة المذهب الحنفي الذي تبنّاه العباسيون في القضاء والإفتاء.

ويضاف إلى ذلك أن بغداد كانت أيام ظهور ابن حنبل ملتقى المذاهب ومعترك الاتجاهات الفقهية، والصراعات الفكرية، فلم يستطع المذهب الحنبلي أن يفرض نفسه في بغداد وسط تلك المذاهب والاتجاهات المتنافسة.

وقد انتقل المذهب من العراق إلى الشام ومصر، وكثر أتباع المذهب في عهد الفاطميين والأيوبيين وبخاصّة في بلاد الشام.

وكان لما قام به الإمامان ابن تيمية وابن القيم من جهد علمي رائع أثر كبير في إحياء المذهب الحنبلي الذي كاد يندثر، وجاء الإمام محمد بن عبد الوهاب فكانت دعوته إحياء آخر لهذا المذهب فعمَّ الجزيرة العربية تقريباً إلا أطرافاً منها. وما زال حتى الآن المذهب الأول في الجزيرة بوجه عام، وله أتباع في جنوب العراق وسورية كما أن له أتباعاً في مصر.

ومع هذا يظلّ المذهب الحنبلي أقل أتباعاً في الماضي والحاضر بالنسبة للمذاهب الثلاثة، الحنفي والمالكي والشافعي، وقد لفتت هذه الظاهرة نظر بعض الباحثين قديماً كابن خلدون فعلّل لها بخلو المذهب من نزعة الاجتهاد الفقهي، وهو تعليل غير مسلم، فكتب المذهب المعتبرة لا تختلف عن كتب المذاهب الأخرى من حيث كثرة الاجتهادات والأخذ بوسائل الاستنباط العقلية.

ويرى بعض[1] المحدثين أن السبب في قلة أتباع المذهب الحنبلي مردّه إلى بُعْد إمام المذهب عن السلطان، وعدم تولي أتباعه القضاء، وتمسكهم بظواهر النصوص.

ولعلّ تأخر المذهب الحنبلي في الظهور عن مذاهب أهل السنة الثلاثة المشهورة كان من وراء قلة أتباع هذا المذهب؛ لأن تلك المذاهب كانت قد انتشرت وقلّدها الناس، وشغلوا بها عن تقليد غيرها.

ثانياً: المذهب الإباضي

ينسب هذا المذهب إلى عبدالله بن إباض التيمي من بني مرة، وإن كان أتباع المذهب يرون أن إمامهم الأول هو جابر بن زيد الأزدي المولود سنة (٢١ هـ) والمتوفي سنة (٩٦ هـ)، وجابر عماني عاش في العراق، وأخذ العلم عن أجلاء الصحابة منهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وعبدالله بن عباس وأنس بن مالك وعبدالله بن عمر رضي الله عنهم.

وقد تلقّى عن جابر العلم خلق كثير منهم قتادة شيخ البخاري، وقد جاهد جابر لإحياء سنة رسول الله ﷺ بالقول والعمل، ودعا سراً وعلناً إلى ما يجب

---

(١) أنظر أحمد بن حنبل للشيخ أبو زهرة ص٣٩٢.

على الأمة أن تقوم به للمحافظة على الشريعة والأخذ على أيدي القاسطين.

وأما عبدالله بن إباض فقد اضطرب المؤرخون في الحديث عن سيرته وتاريخ مولده ووفاته، وتذكر كتب الإباضية في العصر الحديث أن عبدالله توفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان[1] الخليفة الأموي الذي مات سنة (٨٦ هـ) فابن إباض من ثم عاصر جابراً وأخذ عنه، ولكنه مع هذا لا يعدّ من الشيوخ المؤسسين للمذاهب، فلم يكن إمام مذهب خاصّ، له أتباع ومقلدون[2].

وإذا كان ابن إباض قد تتلمذ لجابر وأخذ عنه، ولم يكن صاحب مذهب خاصّ فلماذا نسب المذهب إليه، ولم ينسب إلى الإمام جابر أو غيره من تلاميذه وأتباعه؟

إن ابن إباض أحد أئمة المذهب الإباضي، وإنّما نسب المذهب إليه دون غيره، لأنه كان بطلاً باسلاً ومجاهداً بالحقّ لا يعرف التقية فيما يؤمن به، لقد كان سيفاً ماضياً لا ينثني عن ردّ الباطل ولا يقصر في مناصرة حقّ ما استطاع إلى ذلك سبيلاً..

لقد كان مقداماً لا يهاب الجبابرة، ولا يرهب الظلمة، وكان تقياً صلباً في الدين صالحاً مصلحاً، دافع عمّا دعا إليه الإمام جابر ومن سار سيرته واتبع طريقته، لذلك نسب المذهب إليه؛ لما كان له من تأثير روحي وثقافي أكبر[3].

الإباضية والخوارج

يكاد يجمع المؤرخون وأصحاب كتب الفرق على أن الإباضية فرقة من الخوارج، ولكنها تمتاز عن سائرهم بالاعتدال، ولكن أتباع هذا المذهب في العصر الحاضر ينكرون وصفهم بالخوارج، بل ويذهبون إلى أنهم أشدّ الناس بعداً عنهم ونقداً لهم[4]، وأن إطلاق الخوارج عليهم ـ وهم أهل الاستقامة أو

---

(١) أنظر أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج للشيخ سالم بن حمود السمائلي ص٣٢ من منشورات وزارة التراث القومي والثقافة بعمان.

(٢) أنظر إزالة الوعثاء عن أتباع الشعثاء للشيخ سالم بن حمود السمائلي ص٥٧ من منشورات وزارة التراث بعمان.

(٣) أنظر إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء ص٥٩.

(٤) أنظر الإباضية بين الفرق الإسلامية للأستاذ علي يحيى معمر ص٤٢٠ ـ ط مكتبة وهبة بالقاهرة.

أهل الحقّ ـ من الدعايات الفاجرة التي نشأت عن التعصب السياسي أولاً، ثم المذهبي ثانياً[١].

إن الإباضية لم يكن لهم في الفتن التي عرفها المسلمون بعد مقتل ذي النورين رضي الله عنه مشاركة أو ناقة ولا جمل، ويبدو أن شجاعتهم في مقاومة الباطل والفساد، ووقوفهم من الحكام الذين يحيدون عن جادة الحقّ ومنهج العدل موقفاً واضحاً لا يعرف المهادنة كان من وراء وصف الإباضية بأنهم من الخوارج؛ للتنفير منهم، والإعراض عنهم، فهي الأهواء التي حملت على محاولة تشويه الصورة النقية للإباضية..

إن ابن إباض الذي نسب المذهب إليه تابعي تلقّى عن الصحابة، ولم يكفر أحداً منهم، بل إنه تتلمذ لهم واتبعهم، واستوثق بنقلهم عن النبي ﷺ[٢].

أصول المذهب الإباضي

تكاد تتفق أصول هذا المذهب مع أصول غيره من المذاهب السنية، وإن كان الأخذ بالنصّ في الفقه الإباضي أكثر من الأخذ بالرأي فمن قواعد المذهب: لا حظّ للنظر مع وجود الأثر.

يقول الشيخ سالم بن حمود عن أصول الإباضية: أسس الحكم عند الإباضية الكتاب والسنة والإجماع، وعلى هذه الثلاثة المعتمد، فحلالها حلال وحرامها حرام لا هوادة في ذلك ولا اختيار لأحد بعد ما جاء في هذه الأصول الثلاثة، ثم القياس ثم الاستدلال والاستحسان والاستصحاب[٣].

ويرى الإباضية أن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه، ويقولون بجواز تجزؤ الاجتهاد، واستدلّوا على هذا بتوقف بعض الصحابة والتابعين في كثير من المسائل[٤]. ويعكس الفقه الإباضي المبادىء السياسية والكلامية التي دعا إليها أئمة المذهب[٥]، وهو مع هذا يتّفق في أكثره مع الجمهور، وإن وجد خلاف

---

(١) المصدر السابق ص٦.

(٢) أنظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ص٢٤.

(٣) أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج ص٢٦ ـ ٤٧.

(٤) أنظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ص٢٤.

(٥) من آراء الإباضية السياسية أن الخلافة يجب أن تكون وليدة انتخاب حر من المسلمين دون نظر إلى شخصية المرشح لها، ومنطلق فكرهم الكلامي أن العلم بأوامر الدين جزء من الإيمان.

لإمام من أئمة الجمهور فلا يتحقّق الخلاف لغيره من الأئمة، ولا يخالف الفقه الإباضي مخالفة كاملة مذاهب الجمهور إلا في قليل من المسائل.

ومن الفروع الفقهية التي تشهد للفقه الإباضي بالحرص البالغ على عزة المسلم وكرامته تحريم التعرض لذلّ السؤال، فمن هانت عليه كرامته، وذهب يسأل الناس الزكاة حرم منهاعقاباً له على هذا الهوان.

والزكاة في هذا الفقه حقّ لا بدّ أن يصل إلى صاحبه دون إذلال لنفسه، ودون أن يتكلّ عليه فيدخله في حساب عيشه، وإنّما يجب عليه أن يعمل ليتكسب بعمله وعرقه ما تتطلبه حياته[1].

والسؤال الذي يفرض نفسه، هل يعدّ المذهب الإباضي مذهباً سنياً؟.. لقد أومأنا آنفاً أن أتباع المذهب يرفضون أن يقال عنهم إنهم خوارج ولو كانوا معتدلين، ويرون أن مذهبهم أقدم المذاهب الفقهية، فإمامهم جابر أقدم الأئمة، وأن هذا المذهب لا يختلف في أصوله عن المذاهب السنية المشهورة وأن الاختلاف بينه وبينها لا يعدو اختلافاً في مسائل فرعية يمكن أن تقع بين فقهاء مذهب واحد من تلك المذاهب.

إن المذهب الإباضي وإن سادته نزعة التشدّد والتمسك بالمثل العليا مذهب فقهي له اجتهاداته الجديرة بالاعتبار، وهو لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن المذاهب السنية، فهو من ثم مذهب سني بلا مراء.

مواطن انتشار المذهب الإباضي

بدأ الفقه الإباضي حيث عاش أئمته أولاً ولم يتح له أن ينتشر كما انتشرت المذاهب الباقية حتى الآن، إما لمزاحمة هذه المذاهب له، أو لنزعة التشدد فيه، ولكنه بنشاط فقهائه وعلمائه واستمساك أتباعه به قاوم عوامل الدثور، وما زال باقياً حتى الآن في جنوب الجزائر وتونس وليبيا، وهو المذهب الرسمي لسلطنة عمان.

ثالثاً: المذاهب الشيعية الباقية

تحدثنا في الفصل الثاني من الباب الثاني عن طرف من تاريخ الشيعة وفرقها، وأشرنا إلى أن من هذه الفرق فرقاً معتدلة، وأخرى غير معتدلة، لا تعرف إلا الغلوّ في آرائها، وهي بهذا قد خرجت من الإسلام.

---

(١) أنظر مناهج الإجتهاد في الإسلام ص٧٢١.

وما بقي من الفرق المعتدلة حتى الآن، وحفظ التاريخ لها فقهاً مدوّناً فرقتان هما: الزيدية والإمامية، فهما من ثم مذهبان شيعيان لهما منزلتهما في تاريخ الفقه الإسلامي..

والحديث عن هذين المذهبين كالحديث عن المذاهب الأربعة، من حيث التعريف بإمام المذهب، وبيان الأصول التي قام عليها فقهه، ومواطن انتشار المذهب الآن..

المذهب الزيدي

ينسب هذا المذهب إلى الإمام زيد بن علي، وقد سبق التعرف به في الفصل الثالث من الباب الثاني عند الحديث في تدوين الفقه، وأن العلماء قد أجمعوا على جلالة قدر الإمام زيد وسعة علمه وغزارة فقهه، وعظم ورعه وتقواه.

أصول المذهب

ليس في كتابه المجموع الذي رواه خالد الواسطي وعزاه إلى الإمام زيد بيان عن الأصول التي اعتمد عليها هذا الإمام في استنباطه للأحكام، ولكن فقهاء الزيدية استخرجوا تلك الأصول من الفروع التي اشتمل عليها كتاب المجموع، وكذلك الفروع التي نقلت عن أئمة المذهب، أو من أقوالهم الصريحة..

والأصول في المذهب الزيدي تقوم أولاً على أحكام العقل القطعية غير القابلة للاحتمال، ويسمونها قضايا العقل المبتوتة، وذلك لأنه ليس في الإسلام أحكام تناقض المعقول، ويلي هذه الرتبة الإجماع الضروري المتواتر، وهو الذي يسمّى في عرف الفقهاء ما علم من الدين بالضرورة، وهي الأمور الثابتة من النصوص القطعية بإجماع الفقهاء، وهي التي عبّر عنها الشافعي بأنها علم العامة الذي لا يسع أحداً أن يجهله.

ويلي هذه الرتبة عند الزيدية القرآن فالسنة فإجماع الفقهاء في غير ما علم من الدين بالضرورة، وبعد ذلك الرأي بأنواعه: القياس، والاستحسان، والمصلحة، ثم بعد ذلك حكم العقل، بمعنى أن الفقيه إذا لم يجد للمسألة حكماً من الأدلة الشرعية فإنه يرجع إلى العقل، فما يتبيّن له قبح الشيء وضرره فهو المحظور، وما يتبيّن له حسن الشيء ونفعه فهو المطلوب، وهذا بناءً على أن للأشياء حسناً وقبحاً ذاتيين[1].

---

(١) أنظرالإمام زيد للشيخ محمد أبو زهرة ص٣٣٣، ومقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ص٢٣.

والسنة عند الزيدية لا تقتصر على المروي عن آل البيت، لأنهم يقبلون رواية العدول من المسلمين سواءً أكانوا شيعيين أو سنيين، وهذا الموقف من قبول السنة قرّب المذهب الزيدي من مذاهب الجمهور.

ومن الفروع الفقهية التي يختلف فيها الزيدية مع أهل السنة:

أ ـ لا يقول الزيدية بجواز المسح على الخفين، وهو ما أجمع على جوازه أئمة المذاهب الأربعة.

ب ـ يحرّمون ذبائح غير المسلمين ولو كانوا أهل كتاب.

حـ ـ يحرّمون زواج الكتابيات.

ولكنهم يوافقون أهل السنة في تحريم زواج المتعة ويخالفون في ذلك الشيعة الإمامية[١].

ولأن الزيدية يشترطون الاجتهاد في أئمتهم كثر فيهم الأئمة المجتهدون في الأصول والفروع، ومن ثم لم يكن المذهب الزيدي هو فقه الإمام زيد وحده، بل فقهه وفقه طائفة كبيرة من آل البيت[٢].

مواطن انتشار المذهب الزيدي

نما المذهب الزيدي، واتّسع بعد استشهاد الإمام زيد، فقد نشط أتباع هذا الإمام في نشر مذهبه في أماكن متباعدة كبلاد الديلم[٣]، وكان من أقوى الأسباب في انتشاره فتح باب الاجتهاد فيه وانفتاحه على المذاهب الفقهية كلّها.

وأكثر انتشار المذهب الزيدي في الوقت الحاضر في بلاد اليمن.

مذهب الإمامية

مذهب الإمامية يقال له الاثنا عشرية، لأن الأئمة عندهم اثنا عشر[٤]، كما

---

(١) المذاهب الفقهية للدكتور محمد فوزي فيض الله ص١٢٧.

(٢) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان ص١٧٥.

(٣) تقع بلاد الديلم شمال أصفهان، وهي تتبع الآن جمهورية إيران الإسلامية (وأنظر معجم البلدان لياقوت).

(٤) الأئمة الاثنا عشر هم: علي بن أبي طالب، الحسن والحسين، علي زين العابدين، محمد الباقر بن علي زين العابدين، جعفر الصادق بن محمد، موسى الكاظم بن جعفر، علي الرضا بن موسى، محمد الجواد بن علي، علي الهادي بن محمد والحسن العسكري بن علي ثم ابنه محمد المهدي المنتظر.

يقال له أيضاً الجعفرية نسبة إلى الإمام جعفر الصادق الذي ولد بالمدينة سنة (٨٠ هـ) وتوفي فيها سنة (١٤٨ هـ) وهو أحد الأئمة الأعلام علماً وفقهاً، وورعاً وتقى وزهداً، أخذ عنه كثيرون وروى علمه غير واحد من الفقهاء، ولا تدلّ هذه النسبة على أن فقه الإمامية مقصور على الإمام جعفر، أو أنهم لا يأخذون بأقوال غيره من أئمتهم الاثني عشر؛ لأنهم يرون أن كلّ إمام من هؤلاء الأئمة إمام تجب طاعته، ويلزم اتباعه، لأن علمهم واحد متوارث، ولكن الفرص لم تسنح لواحد منهم في إظهار مكنون علمه كما سنحت للإمام جعفر، حيث استطاع أن ينشر ما عنده من علم وفقه وسنة، فمن أجل هذا نسب إليه مذهب الإمامية، بل كان انتسابهم إليه في زمانه[١].

وطغت نسبة الإمامية على هذا المذهب لمبالغة أتباعه في وصف الأئمة وإفراطهم في تقديسهم، فالإمام عندهم له صلة روحية كالأنبياء، فهو يوحى إليه، وهو معصوم لا تصدر عنه صغيرة ولا كبيرة، ولا يجوز عليه الخطأ أو النسيان، وأنه يعرف متى يموت، وأنه لا يموت إلا باختياره.

ومن أهمّ مبادىء الإمامية الإيمان بالمهدي المنتظر، وهو الإمام محمد وهو الثاني عشر في تعداد الأئمة، والرجعة ويعنون بها رجوع النبي ﷺ بعد ظهور الإمام محمد المهدي فيرجع معه علي وولداه، ويرجع خصومهم الذين اغتصبوا منهم الخلافة؛ ليقتصّ منهم ثم يموتوا جميعاً.

ومن هذه المبادىء التقية، وهي المداراة والمصانعة وإظهار الطاعة لمن بيدهم الأمر مع الدعوة سرّاً للإمام المختفي. ومن المبادىء المهمة التقية وهي جزء من الدين عندهم ويرون أن تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية كان تقية[٢].

بين الزيدية والإمامية

الزيدية والإمامية أهمّ فرق الشيعة، ويميز كلا منهما عن الأخرى أمران:

الأول: يرى الإمامية أن الرسول ﷺ نصّب علياً للإمامة بطريق التعيّين، ومن ثم يعتبرون الشيخين أبا بكر وعمر غاصبين للخلافة ويتبرأون منهما لعدم تقديمهما علياً ومبايعته.

---

(١) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٧٥ ـ ١٧٦.
(٢) أنظر الإمام الصادق للشيخ محمد أبو زهرة.

أما الزيدية فيرون أن تعيين الرسول ﷺ لعلي كان بالوصف وأن الناس قد قصّروا في وضع الوصف موضعه، فلم يدركوا أن علياً هو الذي ينطبق عليه الوصف دون غيره.

ومع قولهم بأفضلية عليٍّ على الشيخين لا يتبرأون منهما ولا يتنقصونهما، لجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل لديهم.

الثاني: أن الإمامية يسوقون الخلافة بعد علي في ولد فاطمة بالنصّ عليهم واحداً بعد واحد، فعليّ عيَّن الإمام الذي يخلفه، وخليفته فعل مثل ذلك وهكذا..

ولا يقول الزيدية بتعيين الإمام، بل باختياره من شيوخهم بشروط معينة هي أن يكون المختار عالماً زاهداً شجاعاً، وأن يخرج داعياً لإمامته بعد اختياره، ويقاتل في سبيل الحصول عليها[1].

أصول الإمامية

كان لآراء الإمامية السياسية والكلامية أثر بالغ في أصولها وفروعها الفقهي، فهم كالجمهور يأخذون بالكتاب والسنة، بيد أنهم فسّروا آيات الكتاب العزيز وفقاً لمبادئهم ونظرتهم إلى أئمتهم، ومعنى السنة لديهم واسع، إذ يشمل ما روي عن آل البيت خاصّة، وأقوال أئمتهم، ولهذا لا يقبلون رواية غير آل البيت، ويرون أن أقوال الأئمة حجّة في ذاتها، ويأخذون بها؛ لعصمتهم، ولعلمهم ما لا يعلم سواهم.

ولا يأخذ الإمامية بالقياس، ويقولون إنه رأي، وأحكام الدين لا تؤخذ بالرأي، وقد أثر عن أئمتهم أن الشريعة إذا قيست مُحِق الدين[2].

والإجماع في فقه الإمامية مقيّد بأن يكون اتفاقاً يكشف عن رأي الإمام[3]. ولذلك ينكرون مفهومه لدى الجمهور؛ لأنه يؤدي إلى الأخذ بأقوال غيرهم وهم يرفضون هذا.

والأصل الرابع في فقه الإمامية هو العقل. ويعتمد عليه عند عدم وجود دليل من الكتاب والسنة، وعدم توافر أركان الإجماع على حكم الواقعة، والعقل في هذه الحالة سيسير وراء المصلحة، فلا يحكم على أمر فيه مضرة بأنه حسن،

(١) أنظر الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي ص١٤٦.
(٢) أنظر مناهج الإجتهاد في الإسلام ص٧٥٣.
(٣) المصدر السابق ص٧٥٧.

ولا على أمر فيه منفعة بأنه قبيح، فالاعتماد على العقل إذا لم يكن نص أو إجماع اعتماد على المصلحة[1].

ومع أخذ الإمامية بتلك الأصول يرون أن باب الاجتهاد مفتوح، بل هو عامل ضروري، والمجتهد لا يتبع غيره لا في الأصول ولا في الفروع وإنّما هو تابع للإمام الذي لا يعدّ مجتهداً؛ لأن معرفته جاءت عن طريق الإلهام[2].

وإذا كان فقه الإمامية لا يبتعد فيما انتهى إليه من آراء قيمة في كثير من الأحيان عن مذاهب الجمهور فإنه يختلف مع هذه المذاهب في بعض المسائل الجوهرية[3] منها:

(١) ـ تجويز نكاح المتعة التي أجمع الفقهاء على تحريمه، كما يحرّمه الفقه الزيدي أيضاً، ويعتبرون إجازة هذا النكاح من القربات.

(٢) ـ تحريم زواج المسلم من الكتابية.

(٣) ـ يجيزون تزوج الخالة على بنت أختها دون إذنها وكذا العمة مع بنت أخيها، ولكن لا تزوج بنت الأخت على خالتها إلا بإذنها، وكذا الحال مع العمة.

(٤) ـ ليس للمريض أن يطلّق، وله أن يتزوج فإن تزوج ودخل بالمرأة فجائز، وإن لم يدخل بها حتى مات في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث.

(٥) ـ الرضاع المحرم للنكاح هو ما استمرّ يوماً وليلة، أو كان خمس عشرة رضعة متواليات من امرأة واحدة ومن لبن رجل واحد، ولم يفصل بينهما رضاع امرأة أخرى.

(٦) ـ ينكرون المسح على الخفين في السفر والحضر.

(٧) ـ تقديمهم لابن العمّ الشقيق على العمّ لأب في الميراث، مع أن الأول أبعد في القرابة من الثاني، وهم في هذا يطبقون النظرية السياسية التي يعتنقونها وهي تقديم علي بن أبي طالب في إرث رسول الله ﷺ على العباس.

مواطن انتشار مذهب الإمامية

انتشر المذهب أولاً في موطن نشأته وهوالعراق، ثم تجاوزه إلى بعض

---

(١) أنظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ص٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور زيدان ص١٧٨.

الأقطار المجاورة للعراق كإيران، وهو الآن يوجد في العراق وإيران والهند وباكستان ولبنان وله أتباع في الشام وغيرها من البلاد[1].

رابعاً: المذاهب المندثرة

بعد الحديث عن المذاهب التي ما زالت قائمة في عصرنا الحاضر يأتي الكلام في المذاهب التي لم يكتب لها البقاء، وهي أكثر من تلك المذاهب، وبعضها أشهر من بعض بسبب النزعات الاجتهادية، أو لأن فقهاءها خلّفوا لنا تراثاً علمياً حفظ آراءهم ومذاهبهم.

والمذاهب المندثرة المشهورة أهمّها المذاهب التالية:

(١) ـ مذهب الأوزاعي[2]: الأوزاعي هو أبو عمرو عبد الرحمن بن محمد الأوزاعي وقد ولد في بعلبك بالشام سنة (٨٨ هـ)، ولما شبّ درس الحديث على عطاء بن أبي رباح والزهري وطبقتهما، وقد كثرت رحلاته من أجل هذا، حتى بلغ في الحديث مبلغاً عظيماً، وحدّث عنه أكابر المحدثين، كمالك، وغيره.

وكان في فقهه لا يقدم على الحديث شيئاً، ويكره الرأي والقياس، ولهذا يعدّ من فقهاء مدرسة الحديث، وإن كان ابن قتيبة في المعارف[3] قد عده من فقهاء الرأي.

انتشر مذهب الأوزاعي في الشام، ثم انتقل إلى الأندلس مع الداخلين إليها من أعقاب بني أمية ولكن المذهب الشافعي طغى عليه في الشام، وضعف أمام المذهب المالكي في الأندلس، فتقلّص ظلّ المذهب وقلّ أتباعه ثم اندرس، وذلك في منتصف القرن الثالث تقريباً.

وكان الأوزاعي ورعاً زاهداً فقيهاً فاضلاً، تمتّع حتى عصرنا بسمعة طيبة وسيرة عطرة، ففي مدينة بيروت منطقة عظيمة تسمى باسمه، وأنشئت في عام (١٤٠٠ هـ) كلية حديثة باسم (كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية).

تحتوي كتب الخلاف أو الفقه المقارن على قدر لا بأس به من آراء هذا الإمام الذي توفي سنة (١٥٧ هـ).

(٢) ـ مذهب سفيان الثوري. . صاحب المذهب هو أبو عبدالله سفيان بن

---

(١) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور زيدان ص١٧٨.

(٢) أنظر الإمام الأوزاعي للشيخ طه الولي ط بيروت.

(٣) ص٧١.

سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، ولد بالكوفة سنة (٩٧ هـ)، وهو من أتباع التابعين، وروى عن أعلامهم كقتادة ومجاهد وعطاء، وروى عنه الأعمش وابن عجلان. وقد أجمعت كتب التراجم على إمامته، واشتهر بالورع والتقوى والصراحة في الحقّ، والبعد عن السلطان.

كان من فقهاء الحديث، وكان له أتباع يفتون بمذهبه، غير أنهم لم يكثروا ولم يظلّ تقليده فاندثر، وذكر صاحب شذرات الذهب[١] أنه وجد في آخر القرن الرابع سفيانيون. توفي في البصرة سنة (١٦١ هـ).

(٤) ـ مذهب الليث بن سعد: إمام هذا المذهب فقيه مصري هو أبو الحارث الليث بن سعد ولد سنة (٩٤ هـ) وشدّ الرحال في طلب العلم إلى مكة وبيت المقدس وبغداد، وروى عن نحو ستين من التابعين.

كان عالماً حجّة إماماً لا يقلّ فقهاً عن مالك والشافعي، ومراسلاته مع مالك ومناقشاته معه تدلّ عى سعة علمه وغزارة فقهه مع فضله ونبله في الحوار والنقاش، وقد سبق أن ذكرنا أن الشافعي قال عن الليث إنه أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به.

لم يتهيأ لمذهب الليث البقاء والاستمرار لعدم تدوينه من جهة، ولقلّة أتباعه من جهة أخرى، ولهذا لم يصمد أمام مذهب الشافعي ومذهب مالك في مصر فاندثر بعد موته بمدة وجيزة[٢].

(٤) ـ المذهب الظاهري: كان أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الذي ولد سنة (٢٠٢ هـ) في أول أمره شافعي المذهب، فقد درس فقه الشافعي على تلاميذه، كما عني عناية شديدة بالنقل والرواية وأخذ فقه السنة من الثقات، فترك المذهب الشافعي، واستقلّ بمذهب خاصّ عرف بالمذهب الظاهري؛ لأنه يقوم على التمسك بظواهر النصوص القرآنية والنبوية من غير محاولة لتعليلها، واستخلاص علل الأحكام منها وتطبيقها على غيرها ممّا لم يدخل في عموم النصوص.

وأبو سليمان هو أول من تعرّض لنفي القياس من الفقهاء، وقد قيل له:

---

(١) ج١ ص٢٥١.

(٢) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٧٩، والليث بن سعد للدكتور السيد أحمد خليل.

كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟ فقال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس[1].

فداود بن علي لا يأخذ بالقياس، لأن الأخذ به تشريع عقلي، والدين إلهي ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة وهو يرى أن النصوص لصالح العباد، ولكن كلّ نصّ يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه، ولا يفكر في علة مستنبطة منه، وإن كان يجب الاعتقاد بأنه جاء لمصلحة العباد، فلا نحلل ولا نحرم إلا بنصّ، وإن كانت بعض النصوص قد جاءت لأسباب خاصّة فليس ذلك لتتعدى أحكامها إلى غير موضع النصّ[2].

ولأن الفقه الظاهري ينكر القياس والتعليل أكثر من الاستصحاب، ولأن إمام المذهب دوَّن آراءه ونشرها، وكانت تروج بين الناس بسبب تعويلها على الأحاديث، ولأن له أيضاً تلاميذ كثيرين انتشر المذهب الظاهري في القرنين الثالث والرابع حتى كان أوسع انتشاراً من المذهب الحنبلي.

وفي القرن الخامس أخذ المذهب يتقلّص ويتراجع أمام المذاهب الأخرى حتى ظهر الإمام علي بن سعيد بن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ) فتبنى المذهب الظاهري وتشيّع له، وكتب «الأحكام» في أصوله وقواعده، و«المحلّى» في فقهه، وهذان الكتابان لهما وزنهما في كتب الأصول والفقه، فالمحلّى يعدّ مرجعاً لكلّ فقيه أياً كان مذهبه، ففيه مجموع الفقه الإسلامي متوجاً بكتاب الله تعالى، وبالآثار الكثيرة التي رويت عن النبي ﷺ وعن صحابته الأكرمين[3].

ولكن جهد ابن حزم في التأليف العلمي في المذهب الظاهري لم ينقذ هذا المذهب من الدثور، وإن خلّد أصوله وأحكامه؛ لأن ابن حزم كان أشدّ في ظاهريته من داود، وكثيراً ما خالفه، كما كان جدله مع مخالفيه عنيفاً عنفاً شديداً يستوي في ذلك من جادلهم من فقهاء عصره، ومن خالف أقوالهم من الأئمة السابقين، ومن ثم قاومه في الأندلس فقهاء المالكية ومنهم أبو الوليد الباجي، وانتهت حياته بمأساة بعد أن أحرق العامة كتبه، رحمه الله فقد كان فقيهاً نصياً

---

(١) أنظر ضحى الإسلام ج٢ ص٢٣٦.

(٢) أنظر محاضرات في تارخ المذاهب الفقهية ص٤٠٩.

(٣) أنظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ص٢٤.

وكان محدثاً، كما كان أديباً كاتباً وشاعراً، كذلك كان داود إمام المذهب فقيهاً حافظاً ورعاً زاهداً ناسكاً وقد توفي داود سنة (٢٧٠ هـ).

(٥) ـ المذهب الطبري: ولد إمام هذا المذهب وهو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري بمدينة «آمل» عاصمة إقليم طبرستان الذي يتّبع الآن جمهورية إيران الإسلامية في أواخر سنة ٢٢٤ أو في مطلع سنة ٢٢٥ هـ وطلب العلم منذ صغره، وطوّف البلاد من أجله وأخذ عن كثير من الشيوخ في بلده وغيره، وعاش حياته كلّها منقطعاً للعلم، عازفاً عن الدنيا كارهاً التزلّف للأمراء والسلاطين، وكان شجاعاً في الحقّ لا تأخذه فيه لومة لائم.

جمع الطبري من العلوم ما لم يشاركه فيها أحد من أهل عصره، فهو فقيه مفسر مؤرّخ محدّث لغوي، وتدلّ مؤلفاته التي وصلت إلينا على أنه كان من أعلام الفكر الإسلامي الذين كثرت مؤلفاتهم، وتناولت كلّ معارف عصره.

تفقّه أولاً على المذهب الشافعي، ودرسه ببغداد فترة، ثم استقلّ بمذهب خاصّ، وقد أشار في تفسيره إلى الأصول التي يعوّل عليها في استنباطه للأحكام، ومن ذلك قوله: إن الحلال والحرام لا يكون إلا بنصّ أو دليل أو أصل، أو نظير لأصل[١].

والأصل لدى الطبري ينصرف إلى الكتاب والسنة والإجماع، وأما نظير الأصل فهو القياس.

وإلى جانب هذه الأصول ترد الإشارة في جامع البيان أحياناً إلى المصلحة والعرف.

له آراء فقهية خالف فيها كلّ الفقهاء كقوله بصحّة قضاء المرأة في كلّ شيء، كما خالف الجمهور في بعض الآراء، وهذا يؤكّد أنه إمام مجتهد وصاحب مذهب كان له أتباع يقلدونه لم ينقطعوا إلا بعد القرن الرابع كما يذكر ابن فرحون في الديباج[٢]، أو بعد منتصف القرن الخامس كما يذهب الشيخ الخضري في تاريخ التشريع[٣].

---

(١) أنظر تفسير الطبري ج٧ ص٧٤ ـ ط بولاق.

(٢) أنظر الديباج ص١٣ ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٣) أنظر تاريخ التشريع ص٢٧٢.

ضاعت كلّ مؤلفات الطبري الفقهية، ولم يصل إلينا مما كتب إلا التفسير والتاريخ وأجزاء من تهذيب الآثار، وقطعتان من اختلاف الفقهاء، وله كتاب في القراءات ما زال مخطوطاً، ويوجد بمكتبة الجامع الأزهر وقد توفي الطبري سنة: ٣١٠هـ.

(٦) ـ مذهب ابن راهويه: صاحب هذا المذهب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي أبو يعقوب ابن راهويه، ولد سنة إحدى وستين، وقيل: سنة ثلاث وستين، وقيل: سنة ست وستين ومائة، عالم خراسان في عصره، وهو أحد كبار الحفّاظ، وإمام من أئمة المسلمين، جمع بين الحديث والفقه والورع والزهد، وقد أخذ عنه الإمام أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم(١).

له مؤلفات منها «المسند» وكان لمذهبه أتباع يقال لهم الإسحاقية كما ذكر البلقيني في استدراكه على مقدمة ابن الصلاح(٢).

سكن في آخر عمره نيسابور، وتوفي بها سنة ثمان، وقيل سنة سبع وثلاثين ومائتين.

بين المذاهب الفقهية

وبعد الحديث عن المذاهب الفقهية، ما ظلّ منها باقياً وما اندثر يمكن القول بأن كلّ هذه المذاهب ليس بينها تفاوت كبير في الأصول، بل قد تكون هذه الأصول واحدة، لأنها ترجع إلى النصّ والاجتهاد، والاختلاف بين الفقهاء مردّه إلى سعة الأخذ بالنصّ وضيق دائرة الأخذ بالرأي عند فقيه والعكس عند آخر، وذلك طوعاً لموازين علمية.

وإذا كان بين الفقهاء اختلاف في أصل كالاستحسان أو عمل أهل المدينة فإنه في الحقيقة اختلاف في فهم هذا الأصل ومدى علاقته بالنصّ، فالذين يأخذون بالاستحسان مثلاً يفهمونه على أنه يخدم النصّ الشرعيّ، ولا يخرج عليه، والذين لا يأخذون به يفهمونه على أنه قول بالهوى، فهو من ثم يصادم النصّ، بل يعطّله، ويحول دون الاستمساك به.

---

(١) أنظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص٢٠٠.

(٢) أنظر مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص٥٨٤ تحقيق الدكتورة عائشة عبد الرحمن ـ ط مركز تحقيق التراث ـ القاهرة.

إن الأصول الفقهية واحدة، والاختلاف بين الفقهاء حولهاإنّما هو اختلاف في الوزن والفهم والتقدير[1].

وما دامت أصول المذاهب واحدة فإن الاختلاف بنها في الاستنباط لا يكاد يختلف عمّا بين فقهاء المذهب الواحد من تفاوت في الآراء، فهي اختلافات جزئية فرعية تؤكد أن أوجه الالتقاء والتواصل والتكامل بين المذاهب أقوى وأمتن من أوجه التدابر والتناقض، وأن من الخطأ الفادح أن يتعصّب إنسان لآراء إمام، ويراها أخلق بالاتباع من آراء غيره، فقد كان أئمة المذاهب لا يرون أن آراءهم فوق مستوى الأخذ والردّ، ويعلنون أن ما ذهبوا إليه هو أحسن ما قدروا عليه، فمن جاءهم بأحسن منه فعلى العين والرأس. إنه التواضع العلمي، والاعتراف بأن آراء هؤلاء الأئمة اجتهادات تحتمل الصواب والخطأ، ومن ثم لا قداسة لها، ولا ينبغي التعصّب والتحزّب من أجلها.

والذي يلاحظ على الأئمة جميعاً أنهم جمعوا بين الورع والتقوى والعلم، ولذلك بارك الله في حياتهم، وبارك لهم في علمهم، رحمهم الله، وجزاهم عمّا قدّموا لدينهم وأمّتهم خير الجزاء، ورزقنا التأسّي بهم في الإخلاص للعلم والعمل به.

---

(١) أنظر محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء لأستاذنا الشيخ علي الخفيف ص٢٨٧ ـ ط معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة.







الفصل الخامس

«الفقه المذهبي والفقه المقارن»

تمهيد . .

١ ـ الفقه المذهبي .

٢ ـ من تاريخ الفقه المذهبي .

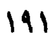
٣ ـ أعلام . . ولكن . .

٤ ـ الفقه المقارن .

٥ ـ من تاريخ الفقه المقارن .

٦ ـ بين الفقه المذهبي والفقه المقارن .

٧ ـ قرار تاريخي .





تمهيد

إذا كان مجال الفقه هو الأحكام الظنية، وهذه تحتمل الاختلاف في الرأي فإن الفقه الإسلامي عرف ما يسمّى بالفقه المذهبي، وفقه الخلاف أو الفقه المقارن بلغة العصر الحديث.

وكلّ من الفقه المذهبي والمقارن ظاهرة صحّية في تاريخ الحضارة الإسلامية، فهما مظهر من مظاهر الحرية الفكرية، وآية على أن الإسلام دين الحياة؛ لأنه يحترم العقل الإنساني كلّ الاحترام، ويحضه على النظر والتدبر والبحث والدرس، ويجعله مناط التكليف والمسؤولية.

والاختلافات الفقهية التي أثمرت هذا التنوّع في الاتجاهات، والمذاهب تقوم أساساً على رغبة أكيدة في تحرّي الحقّ، فقد كان أئمة الفقهاء يبذلون قصارى جهدهم في استنباط الأحكام، وأسمى ما تطمح إليه نفس كلّ منهم أن يوافق قوله الحقّ، وأن ينال حظّ المجتهد المصيب.

فليست تلك الاختلافات إذن إلا دليلاً على ما كان يتمتّع به فقهاؤنا الأعلام من عمق الفهم، ورحابة الصدر، واستقلالية الرأي، ومن ثم كانت بعيدة كلّ البعد عن الأهواء، وهذا لا ينفي أن اختلافات الفقهاء قد ألبسها المقلّدون في عصور التعصّب رداء كريهاً من التحامل والتحزّب والخصومة غير العلمية.

على أن هذه الاختلافات لهاأسبابها الموضوعية التي سبق أن أشرنا إليها في الحديث عن فقه الصحابة والتابعين، وكذلك في التأريخ لعصر النهضة ونشأة المذاهب، فلا مسوّغ لإعادة القول فيها..

١

الفقه المذهبي

المذهب لغة هو الطريقة، والمعتقد الذي يذهب إليه، ويفسّر علمياً بأنه

مجموعة من الآراء والنظريات العلمية والفلسفية ارتبط بعضها ببعض ارتباطاً يجعلها وحدة منسّقة[1].

والمذهب في الاصطلاح الفقهي طريقة معيّنة في استنباط الأحكام الشرعيّة العملية من أدلتها التفصيلية والاختلاف في طريقة الاستنباط يكوّن المذاهب الفقهية، على حين أن الاختلاف في العقائد اختلافاً لا يخرج عن الإسلام يكوّن الفرق[2].

فالفقه المذهبي؛ طوعاً لتعريف المذهب هو الفقه الذي يعبّر عن منحى مذهب من المذاهب الفقهية المعروفة، فيدرس المسائل والفروع؛ وفقاً لأصول ذلك المذهب في الاجتهاد، دون التعرّض غالباً لآراء الفقهاء من مختلف المذاهب.

وقد عرفت الحياة الفقهية الفقه المذهبي قبل الفقه المقارن، فالمقارنة بين الآراء لا تكون إلا بعد صدورها، وما كان من اختلافات ومناقشات بين الصحابة، أو بين التابعين لا يدخل في باب المقارنة بين المذاهب، فالمذهبية بمفهومها الاصطلاحي لم تكن قد ظهرت، وإنّما تدخل هذه الاختلافات في باب الجدل العلمي، والتنوع الفكري بين الفقهاء.

لقد بدأت المذهبية الفقهية مع نشأة المذاهب وتبلور مناهجها في البحث الفقهي، وذلك في نحو منتصف القرن الثالث كما ذكرنا في الفصل السابق.

وإذا كانت الأسباب التي أدّت إلى قيام المذاهب هي نفسها الأسباب التي أدّت إلى نشأة الفقه المذهبي فإن هناك عوامل أخرى ساعدت على نموّ هذا الفقه وازدهاره، واتّساع دائرته وترسخ جذوره، ومنها ما جرى بين رجال المذاهب من مناظرات اصطبغت بصبغة المنافسة، والعصبية المذهبية إلى حدّ كبير، وقد وصلت هذه المناظرات فيما بعد لدى المتأخرين من الفقهاء إلى تشاحن وتطاحن كريه، وإن كانت قد خلّفت لنا كثيراً من الطرائف الفقهية واللطائف العلمية[3].

وكان القول بغلق باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع؛ حتى لا يلج ساحته الأدعياء والدخلاء ـ وإن كان هذا القول غير مسلم ـ من العوامل التي مكنت للمذهبية، وأدّت إلى سرعة انتشار المذاهب الفقهية؛ لأن الذين حكموا بغلق باب الاجتهاد، حتى يمنعوا من ليسوا أهلاً من الإفتاء ذكروا بأن في آراء الأئمة المجتهدين كفاية، ونظراً لما للأئمة من موقع علمي كبير جدير بالتقدير

---

(١) المعجم الوسيط مادة: ذهب.

(٢) أنظر معجم لغة الفقهاء ص٤١٩.

(٣) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٨٤.

جعل الناس يرون في الأخذ بآرائهم والتقيّد بمذاهبهم تعبيراً عن حبهم لهؤلاء الأئمة واعترافاً بفضلهم عليهم، وحماية للشريعة من الجهلاء والأدعياء.

٢

من تاريخ الفقه المذهبي

نشأ الفقه المذهبي إذن مع نشأة المذاهب ولكنه بعد ذلك تطوّر ونما، وتعدّ القرون الثلاثة التي بدأت بعد تبلور المذاهب وقيامها عصر النشاط والازدهار لهذا الفقه، ثم أصابه ما أصاب الحياة الفقهية كلّها من ركود وجمود واجترار وتقليد، على الرغم من ظهور عدد من الفقهاء المجتهدين؛ لأن تيار التقليد كان أقوى، ومن ثم لم تستطع جهود هؤلاء الأعلام أن تعوق مسيرته أو اندفاعه، وظلّ الأمر كذلك إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية، في سنة: ١٢٩٣هـ، أي أن الفقه عاش نحو ستة قرون في حالة من الاسترخاء والاستجمام[١] بوجه عام، وإن كان بعض العلماء يذهب إلى أن الفقه ما زال يعيش هذه الحالة حالة التقليد المحض حتى الآن[٢].

والقرون الثلاثة التي أعقبت نشأة المذاهب والتي تعدّ عصر ازدهار للفقه المذهبي عرفت لوناً من الاجتهاد، بيد أنه اجتهاد في نطاق المذهب وليس اجتهاداً في نطاق الشرع فهو اجتهاد مقيّد وليس بمطلق، إنه مقيد بالإطار العام لأصول المذهب أو حدوده، ولهذا انحصر نشاط الفقهاء أو اجتهادهم في إظهار علل الأحكام التي قال بها الأئمة، والترجيح بين الآراء في المذهب الواحد، والاهتمام بدراسة علم الخلاف بين الفقهاء، كما تضاعف الاهتمام بعلم أصول الفقه، فكتبت فيه مؤلفات كثيرة بعضها موجز أو مختصر، وبعضها مبسوط أو مطول، وبرزت العناية بوضع قواعد كلية تندرج تحتها الأحكام الفقهية.

وأهمّ ما يمتاز به هذا العصر هو تنظيم وترتيب الفقه المذهبي، فقد كان من أثر الدفاع عن المذاهب والدعاية لها والعمل على نشرها تأليف الكتب التي تجمع شتات المسائل في المذهب مع تعليلها وتخريجها على أصول معتبرة مأخوذ بها، ودعمها بالأدلة، وذكر المسائل الخلافية مع المذاهب الأخرى، وتحرير أوجه الخلاف، وبيان رجحان المذهب.

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٨٦. (٢) انظر تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٦٤.

وكان نشاط الفقهاء في هذا المجال لوناً من السباق العلمي الذي خدم الفقه، ورتّب أبوابه وفصوله، وفي الوقت نفسه كان من الأسباب التي حفظت لنا فقه الأئمة المجتهدين وعملت على تنميته، وكثرة الكتابة فيه، كتابة موسوعية وموجزة في آن واحد.

وأما الفترة الزمنية التي جاءت بعد عصر ازدهار الفقه المذهبي فقد اتّسمت بطابع تقليدي خاصّ، وكان من أهمّ العوامل التي ساعدت على هذا ضعف السليقة العربية لدى عامة الفقهاء. بسبب انقطاع الصلة بين علماء الأمصار الإسلامية، وإهمال الفقهاء دراسة العلوم العربية والتاريخية والأدبية وسوى هذا ممّا يحتاج إليه الفقيه لتستقيم لغته، ويتّسع أفقه ويضاف إلى هذا تمزّق العالم الإسلامي وضعفه واستبداد الحكام وتطاحنهم من أجل النفوذ والسلطان، وقد نجم عن هذا وذاك انهيار الحياة العقلية والفقهية، وانتشار البدع والضلالات، وحرص الفقهاء على المناصب التي يطلبونها من الحكام، وكانوا في القرون الخالية لا يتطلب الحكام غير رضاهم[1].

وأما مظاهر التقليد في تلك الفترة الزمنية التي بلغت نحو ستة قرون أو أكثر فإنها تمثّلت في عكوف الفقهاء على اجترار التراث الفقهي في عصر تدوينه وازدهار التأليف فيه، وذلك عن طريق شرحه أو اختصاره، أو نظمه دون إضافة جديدة له.

وإذا كان الاختصار أو وضع المتون قد وجد في عصر ازدهار التأليف الفقهي فإنه كان في هذا العصر عملاً علمياً مفيداً، لأنه توخّى تحرير الكلام من الفضول، وحذف المكرّر من المسائل، وتنظيمها تنظيماً علمياً دقيقاً، ولكن المتون والمختصرات في عصر التقليد المحض حاولت جمع المسائل الكثيرة، في ألفاظ قليلة، وعبارات موجزة مضطربة الصياغة، ولما كانت السليقة العربية ضعيفة لدى جمهور الفقهاء تحوّلت هذه المختصرات أو المتون إلى ما يشبه الألغاز أو الأحاجي فلا يمكن فهمها وبخاصة للمبتدئين من طلبة العلم، ولذلك احتاجت إلى الشروح، ولم تكن الشروح بدورها واضحة الفكرة ودقيقة العبارة فاحتاجت إلى الحواشي، ووضعت لهذه تقريرات وتعليقات، بحيث أصبح المتن بشروحه وتعليقاته عبئاً ثقيلاً على قارئه، ولا يستفيد منه شيئاً ذا بال، لأن المباحث اللفظية والسعي وراء مسائل الحيل والفرضيات كان أبرز ما في

---

(١) انظر الإسلام والحضارة العربية للأستاذ محمد كرد علي جـ٢ ص١٣ ط دار الكتب المصرية.

هذه المتون وشروحها، فضلاً عن إهمال أدلّة الأحكام بوجه عام[1].

وقد رزقت بعض المؤلفات الفقهية عناية خاصة فشرحت أكثر من مرة كما وضعت لها الحواشي والتعليقات، كذلك اختصرت مرات عديدة.

ومن ذلك في الفقه الحنفي كتاب «بداية المبتدى» لبرهان الدين المرغيناني المتوفى عام (٥٩٣ هـ)، فقد شرحه مؤلفه في كتاب «هداية المهتدي» ثم شرحه أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي المتوفى عام (٧٨٦ هـ) بكتاب سمّاه «العناية» ثم شرح الهداية الكمال بن الهمام المتوفى سنة (٨٦١ هـ) في كتاب سماه «فتح القدير» ثم جاء سعد جلبي المتوفى عام (٩٤٥ هـ) فكتب حاشية على الهداية والعناية معاً.

وأما «مدونة» سحنون بن عبدالسلام التنوخي المالكي فقد أختصرت مراراً، وأكثر هذه المختصرات تداولاً هو مختصر أبي محمد بن عبدالله بن زيد القيرواني المتوفى سنة (٣٨٦)، وعلى هذا المختصر كتبت شروح كثيرة كلّها مفيدة ونافعة على حدّ قول ابن العماد الحنبلي[2].

وكان أبو سعيد خلف المعروف بالبرادعي من أصحاب أبي زيد القيرواني وقد اختصر مختصره، ثم جاء أبو عمر عثمان بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب المتوفى عام (٦٤٦ هـ) فاختصر تهذيب البرادعي، ثم جاء خليل بن إسحاق الكردي المصري المتوفى عام (٧٧٦ هـ) على القول الصحيح واختصر مختصر ابن الحاجب في مختصر كتب له الخلود حتى اليوم، فقد أصبح هو الكتاب المعتمد عند المتأخرين من المالكية، والحجّة لدى عامتهم، ولهذا تناول مختصر خليل كثير من فقهاء المالكية بالشرح والتعليق[3].

فالفقه المذهبي في عصر التقليد عاش في دائرة الاجترار والاختصار والشرح والتحشية والتعليق، وأدّى ذلك إلى كثرة المؤلفات الفقهية المذهبية كثرة مذهلة، بيد أنها افتقدت عنصر الابتكار والإبداع والتجديد، وطغت عليها المباحث اللفظية والمسائل الافتراضية بصورة غريبة ومضحكة أحياناً، ولهذا بعد الفقه عن الحياة، فلم يهتمّ بما استحدث بين الناس من معاملات، ممّا أتاح

(١) انظر المدخل الفقهي العام جـ١ ص١٨٨.

(٢) انظر شذرات الذهب جـ٧ ص٣٦٣ ط بيروت.

(٣) انظر الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص٦٠.

الفرصة للتلاعب بالأحكام الشرعيّة، وتسخيرها للأهواء والرغبات الذاتية[1].

٣

أعلام.. ولكن..

وإذا كانت الحياة الفقهية في عصر التقليد، وهو أطول عصور الفقه قد ركد ريحها، وخفت ضياؤها، فقد ظهر في هذا العصر بعض الفقهاء الأعلام الذين امتازوا بغزارة العلم، وأصالة الفهم ورحابة الأفق، والذين خلّفوا لنا تراثاً فقهياً حيّاً يفيض بالآراء الناضجة والأفكار المستقلّة، وتشيع فيه أقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

من هؤلاء الفقهاء الأعلام الإمام ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ) الذي تعدّ مؤلفاته فتحاً جديداً بالنسبة لعصره، والذي انفرد بمسائل في الفقه عن الأئمة الأربعة، وهذه المسائل على قلتها تدلّ على مدى ما كان يتمتّع به ابن تيمية الذي ثار ضدّ الظلم الاجتماعي والسياسي، وثار ضدّ البدع والخرافات وضدّ التخلف الفكري والتقليد المذهبي ـ من ملكة فقهية أصيلة تمقت التبعية، وتقدس الحرية الفكرية.

ومنهم الإمام ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ) تلميذ ابن تيمية، وأحد الأعلام الذين حملوا على التقليد والمقلّدين، والحيل وأربابها؛ مؤكداً أنها ذريعة إلى التحلل من أوامر الدين وشعائره، ويدلّ تراث ابن القيم العلمي على أنه فقيه مجدد. وعالم يحترم الرأي لدليله لا لقائله، فهو مثل أستاذه ابن تيمية يعرف الرجال بالحقّ ولا يعرف الحقّ بالرجال..

وأما الإمام أبو شامة وهو محدّث فقيه توفي سنة (٦٦٥ هـ) فقد ألّف كتاباً بعنوان: «المؤمل في الرد إلى الأصل الأول» دعا فيه إلى أمرين هما: التحرج من الفتيا، وعدم التقيّد بآراء الأئمة الأربعة، وذلك أسوة بهؤلاء الأئمة الذين تركوا للناس باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه..

---

(١) ولكن الفقه المذهبي في عصر التقليد لا يخلو من الفوائد العلمية، فهو مشحون بكثير من التحليل والتمحيص، كما أنه حفظ التراث الفقهي للأئمة وتلاميذهم، ونقله إلى الأجيال، وإن طغى فيه الشكل على الجوهر.

ويوافق سلطان العلماء الفقيه المجاهد البطل العزّ بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ) أبا شامة فيما دعا إليه، ويقول عن أئمة المذاهب المشهورة لم يكونوا رسلاً لا تجوز مخالفتهم.

ولكن ظهور هؤلاء الأعلام ودعوتهم إلى الاجتهاد وترك التقليد لم يحل دون سطوة المذهبية وتحكم المقلّدة ووقوفهم من دعاة الاجتهاد موقف المحاربة والمعارضة وكان لهم من العامة سند في النيل من كلّ عالم يتمتّع بدرجة من الاستقلالية في التفكير، حتى أن بعض العلماء الذين كانوا يضيقون بالتقليد، وينفرون من التعصّب المذهبي يؤثرون السكوت على إنكار مواقف المقلّدين الجامدين؛ تقيّة وخوفاً من أذاهم، ويصوّر الإمام الشوكاني موقف هؤلاء المتعصّبين بقوله: فإذا تكلم عالم من علماء الاجتهاد بشيء يخالف ما يعتقده المقلّدة قاموا عليه قومة جاهلية، ووافقهم على ذلك أهل الدنيا، وأرباب السلطان، فإذا قدروا على الإضرار به في بدنه وماله فعلوا، وهم بفعلهم مشكورون عند أبناء جنسهم من العامة والمقلّدة؛ لأنهم قاموا بنصرة الدين بزعمهم وذبّوا عن الأئمة المتبوعين وعن مذاهبهم التي قد اعتقدها أتباعهم فيكون لهم بهذه الأفعال التي هي عين الجهل والضلال من الجاه والرفعة عند أبناء جنسهم ما لم يكن في حساب.

وأما ذلك العالم المحقّق المتكلّم بالصواب فالأحرى أن لا ينجو من شرهم ويسلم من ضرّهم، وأما عرضه فيصير عرضة للشتائم والتبديع والتجهيل والتضليل، فمن ذا ترى ينصب نفسه للإنكار على هذه البدعة، ويقوم في الناس بتبطيل هذه الشنعة.. ثم يقول: هل يُعدّ سكوت علماء الاجتهاد على إنكار بدعة التقليد مع هذه الأمور موافقة لأهلهاعلى جوازها؟ كلا والله فإنه سكوت تقيّة لا سكوت موافقة، ولكنهم مع سكوتهم من التظاهر بذلك لا يتركون بيان ما أخذ الله عليهم بيانه، فتارة يصرّحون بذلك في مؤلفاتهم، وتارة يلوّحون به، وكثير منهم يكتم ما يصرّح به من تحريم التقليد إلى ما بعد موته كما روى الادفوي عن شيخه الإمام ابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢ هـ) أنه طلب منه ورقة وكتبها في مرض موته، وجعلها تحت فراشه، فلما مات أخرجوها فإذا هي في تحريم التقليد مطلقاً[١].

ويبدو من هذا النصّ مبلغ سطوة المقلّدة والمتعصّبين للأئمة والمذهبية،

---

(١) أنظر القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني ص٢٠ ـ ط القاهرة.

وأنهم كانوا قذى في عيون المجتهدين، ومن هنا ظلّ حظّ المذهبية قوياً، وظلّت له الكلمة الأولى في البحث الفقهي، على الرغم من تلك الدعوات التي حضّت على الاجتهاد ونبذ التقليد.

٤

الفقه المقارن

تدور معاني مادة قرن لغة حول الجمع والوصل بين أمرين، أو المصاحبة والاقتران، يقال: قرن الشيء بالشيء، وقرن بينهما: جمع. ويقال: قرن الحجّ بالعمرة وصلهما، وقرن بين الحجّ والعمرة: جمع بينهما في إحرام واحد. والقرين الصاحب. قال تعالى: ﴿وَمَن يَكُنِ ٱلشَّيْطَٰنُ لَهُۥ قَرِينًا فَسَآءَ قَرِينًا﴾[1].

وأما أن تدلّ مادة قرن وما يشتقّ منها على معنى الموازنة فهو مُحْدَث لم تعرفه العرب قديماً، ولم يرد في نصّ يحتجّ به، فيقال قارن الشيء بالشيء: وازنه به، أو قارن بين الشيئين أو الأشياء وازن بينها، وشاع هذا المعنى في مجال الدراسات الدينية والتشريعية والأدبية، وظهرت مؤلفات ودراسات كثيرة تحمل أسماء: الدين المقارن أو التشريع المقارن أو الفقه المقارن، أو الأدب المقارن..

فالفقه المقارن مصطلح حديث يقصد به الموازنة بين آراء الفقهاء وبيان أسباب الاختلاف بينها، ودرجة كلّ منها من القوة والصحّة، وكان هذا الفقه يسمّى بعلم الخلاف، ولم يعرف بذلك الاسم إلا في العصر الحديث.

٥

من تاريخ الفقه المقارن

لقد بدأ فقه الخلاف أو المقارن في أول أمره لوناً من الدفاع عن المذهب أو المدرسة التي ينتمي إليها الفقيه، ولم يكن شاملاً لكلّ مسائل الفقه، وإنّما كان يعرض لبعض قضاياه، فهي مقارنات جزئية، كما فعل الإمام أبو يوسف في الرد على سير الأوزاعي، والإمام محمد بن الحسن الشيباني في مناقشة أهل المدينة في كتابه «الحجّة» والإمام الشافعي في الرد على محمد بن الحسن وغيره من فقهاء العراق.

---

(١) الآية: ٣٨ من سورة النساء.

ثم تطوّر هذا الفقه فشمل كلّ أبواب الفقه غالباً، ولم يعدّ لوناً من الدفاع عن المذهب، وإنّما هو تجميع للآراء دون اتخاذ موقف من إحداها وإن كانت ميول الفقهاء تظهر أحياناً من خلال العرض والمناقشة، ويعتبر الإمام الطبري أول من كتب في الفقه المقارن على هذا النحو في كتابه: «اختلاف الفقهاء»[1].

وأخذ الإمام ابن رشد (ت: ٥٩٥ هـ) في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» بمنهج الطبري في عرض الآراء، من حيث عدم اتخاذ موقف منها، وإن اختلف عنه من حيث بيان أسباب الاختلاف بين الفقهاء. وجاءت المرحلة الثالثة للفقه المقارن والتي تمثّلت في تناول الفقه من وجهة نظر مذهب معيّن مع عدم الإشارة إلى غيره من المذاهب إلا حيث تدعو الحاجة، فلم تكن المقارنة بين آراء المذاهب في كلّ مسألة، وإنّما تأتي هذه المقارنة في بعض المسائل التي تقتضي الضرورة الإشارة إليها.

ومن الكتب التي اتبعت هذا المنهج في المقارنة كتاب «المغني» لابن قدامة (ت: ٦٢٠ هـ) فهو وإن كان يعرض أساساً للفقه الحنبلي من خلال شرحه لمختصر الإمام أبي اقاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد الخرقي (ت: ٣٣٤ هـ) تعرّض فيه لآراء المذاهب الأخرى، وللآراء السابقة على نشأة المذاهب، بيد أنه في هذا تقيّد بما تدعو إليه الحاجة، ويكون أساس الخلاف راجعاً إلى مبدأ جوهري في كلّ مذهب، وقد تفاوت حديثه عن الرأي المخالف، فقد يكتفي بكلمة، وقد تطول إلى صفحة كاملة، كما أنه إلى هذا اهتمّ ببيان الاتفاق بين المذاهب، وبذلك تميّز ابن قدامة في المغني ببيان وجوه الخلاف ووجوه الاتفاق[2]. فضلاً عن إنصافه في الموازنة والترجيح بين الآراء.

في عصر الجمود والركود الفقهي اهتمّ الفقهاء وبخاصة منذ القرن التاسع الهجري ببحث وجوه الاختلاف داخل المذهب الواحد إما بين صاحب المذهب وتلاميذه، أو بين التلاميذ أنفسهم، وكان الغرض من ذلك تحديد الرأي الراجح في كلّ مسألة والذي على أساسه يكون الإفتاء والقضاء.

وهذه الدراسة وإن كانت مذهبية في جوهرها فهي تأخذ طابع الدراسة المقارنة من حيث الموازنة بين مختلف الآراء، بصرف النظر عن انتمائها إلى

---

(١) أنظر التنظير الفقهي للدكتور جمال الدين عطية ص١٤١ ـ ط القاهرة.
(٢) المصدر السابق ص١٤٢.

مذهب واحد، ولعل الدافع إلى هذا هو الخروج من دائرة الاضطراب في الأحكام، والتعويل على الراجح في كلّ مذهب.

والذي لا ريب فيه أن بيان الراجح من الآراء في مذهب واحد أو أكثر يقتضي الأخذ بقواعد منهجية وأصولية للترجيح[1]، حتى يكون علمياً وقائماً على أسس وضوابط تحول دون الأخذ بالرأي المرجوح وترك الرأي الراجح، وقد أدى هذا إلى وضع قواعد الترجيح بين المذاهب.

ومن الكتب التي سلكت منهج الترجيح بين الآراء في المذهب الواحد كتاب «رد المحتار»[2] لمحمد أمين المشهور بابن عابدين فقيه دمشق في القرن الثالث عشر الهجري (ت: ١٢٥٢ هـ) وهو في المذهب الحنفي، ويعتبر من أجمع كتب الأحناف المتأخرين.

وممّا قاله ابن عابدين عن منهجه في كتابه: «وبذلت الجهد فيما هو الأقوى وما عليه الفتوى، وبيان الراجح من المرجوح، ممّا أطلق في الفتاوى أو كتب الشروح».

وفي العصر الحديث خطا الفقه المقارن خطوة جديدة تمثّلت في الموازنة بين الآراء الفقهية كلّها دون التعصّب لإمام ما، كما تمثّلت أيضاً في الموازنة بين الآراء الفقهية، والنظريات والآراء القانونية الوضعية، ولكنها مع هذا كانت تتناول موضوعاً واحداً في كلّ دراسة، وتركز اهتمامها في المعاملات وقضايا المال والاقتصاد، والتشريعات الجنائية، والعلاقات الدولية وأحكام الأسرة.

وكتب الدراسات المقارنة الحديثة كثيرة، وتتفاوت كماً وكيفاً، ولعلّ من أهمّها كتاب: الموازنات التشريعية لعبدالله حسين، ومصادر الحقّ في الفقه الإسلامي للدكتور عبدالرزاق السنهوري، والتشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالتشريع الوضعي للقاضي الشهيد عبدالقادر عودة.

وبعد الحديث عن مراحل وتطوّر الفقه المقارن لا بدّ من الإشارة إلى أن

---

(١) أنظر التنظير الفقهي ص١٤٣.

(٢) وقد سبق ابن عابد بن إبراهيم بن محمد الحلبي المتوفى سنة ٩٥٦ هـ، في كتابه «ملتقى الأبحر» ومما قاله عن منهجه في الترجيح بين أئمة المذهب الحنفي: «ولم آل جهداً في التنبيه على الأصح والأقوى، وما هو المختار للفتوى» ولكن ملتقى الأبحر ليس كرد المحتار من حيث أن هذا أكثر جمعاً للفروع والمسائل.

الدراسات المقارنة كان منها ما قارن بين مذهبين أو ثلاثة أو أربعة، أو بين أكثر المذاهب أو كلّها، كما أن هذه الدراسات لم تقتصر على المؤلفات الفقهية، وإنّما اهتمّت بها أيضاً كتب التفسير التي تعرّضت لفقه القرآن، كأحكام القرآن للجصاص، ولابن العربي، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والكتب التي شرحت أحاديث الأحكام كنيل الأوطار للشوكاني، بل إن الشروح الكبيرة لكتب الحديث تشتمل على مقارنات فقهية كفتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني[1].

٦

بين الفقه المذهبي والفقه المقارن

يلاحظ من يستقرىء بعض كتب الفقه المذهبي والفقه المقارن أن تلك الكتب وإن كانت مذهبية لا تخلو أحياناً من الإشارة إلى بعض آراء المذاهب الأخرى، وهذه الإشارات وإن كانت لا تمثل مقارنات علمية تبيّن أن فقهاء كلّ مذهب ما كانوا يجهلون ما لدى غيرهم من فقهاء المذاهب من اجتهادات وآراء.

وأما كتب الفقه المقارن فقد كان بعضها أو معظمها في أصل تأليفها مذهبية، ولكن أصحابها توسعوا فيها؛ خدمة لمذاهبهم، فجاءت حاوية لمختلف الآراء في أكثر من مذهب، وبذلك غلبت عليها سمة الدراسة المقارنة، وكادت تتوارى فيها سمة الدراسة المذهبية.

والفقه أياً كان مذهبياً أو مقارناً جهد علمي رائع تفخر به المكتبة الإسلامية، وإن شابته في بعض العصور شوائب مختلفة، كما أنه يشهد لفقهائنا بالنبوغ والعبقرية وبما بذلوا من جهد، وأنفقوا من وقت، وقدّموا من علم من أجل الكشف عن أحكام الله في أفعال عباده، حتى لا يضلوا سواء السبيل في حياتهم.

ولكن الذي لا اختلاف عليه أن الدراسة المقارنة أكثر جدوى من الدراسة المذهبية؛ لأن الدراسة المقارنة تقوم على تحليل الآراء ومعرفة أدلتها، ووجه استمداد الحكم منها، فهي دراسة لمناهج الفقهاء وأصولهم ومذاهبهم وهذه الدراسة ـ فضلاً عن فائدتها في الوقوف على آراء العلماء تمنح الدارس قدرة على الموازنة والترجيح، وتدرّبه على المناقشة والجدل، وتهيىء له بذلك طاقة

(١) أنظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ص٣٥.

الإبداع والعطاء العلمي الأصيل، وتكوين ملكة الاستنباط والاجتهاد.

إن من خصائص الإبداع الفكري التفاعل مع أفكار الآخرين عن طريق تصوّرها، ومعرفة عوامل التفاوت بينها، وبدون هذا التفاعل وعدم النظر في هذه الأفكار لا ينمو التفكير الإبداعي؛ لأنه فقد مادته الأساسية. وهي دراسة ما لدى الآخرين من آراء ونظريات، دراسة يسودها الاستقلال في التفكير والحكم، ولذا كان الفقه المقارن هو الفقه المثمر الذي يبني العقلية العلمية الإبداعية، وهذا ما جعل الفقهاء يشترطون في المجتهد أن يكون على دراية بآراء سلفه من الفقهاء واتجاهاتهم المذهبية وأسباب الاختلاف بينهم.

وما دام التراث الفقهي كلّه ملكاً للأمة، فإن الدراسة المقارنة تتيح لنا أن ننتفع بهذا التراث دون تعصّب لمذهب دون آخر، فنستمد منه اليوم ما نسترشد به في علاج كثير من مشكلاتنا المعاصرة في ضوء شريعتنا الغرّاء.

والقول بأن الدراسة المقارنة أجدى من الدراسة المذهبية لا يعني الغضّ من قيمة هذه الدراسة أو المطالبة بإلغائها، فالحياة الفقهية عرفت منذ عصر البعثة وإلى الآن الاجتهاد والتقليد، فالاجتهاد فرض كفائي، وليس كلّ إنسان أهلاً للبحث والاستنباط ومن ثم لم تكن المذهبية من حيث المبدأ أمراً محظوراً أو محرّماً، وإنّما المحظور هو التعصّب، وازدراء أتباع كلّ إمام آراء سواه من الأئمة.

إن كلّ المجتهدين يصدرون في اجتهاداتهم عن مصدر واحد هو النصّ الشرعيّ قرآناً أو سنة، والاختلاف بينهم له أسبابه الموضوعية العلمية، وهو مع هذا لا يتجاوز الجزئيات إلى الكليات، فهو مظهر من مظاهر اليسر والسعة في تطبيق الأحكام، فالفقه المذهبي له قيمته وبدونه لا يكون للفقه المقارن وجود، ومن ثم سيظلان معاً جنباً إلى جنب يؤكدان الحرية الفكرية في الإسلام، كما يعبّران عن حيوية الفكر الفقهي وخصوبته وثرائه، ولكن المهمّ أن يربأ الناس بأنفسهم عن التعصّب الكريه، أو النظر إلى فقه إمام على أنه أولى بالاتباع من فقه غيره من الأئمة.

وقد ظهرت في العصر الحاضر دعوات تنادي بإلغاء المذهبية، وتحاول أن تنال من أئمة الفقهاء، ولخطورة هذا التوجّه على حاضر الفقه ومستقبله، ناقش بعض[1] العلماء تلك الدعوات، وبيّنوا فسادها، وأن المذهبية لا تمثل في

---

(١) أنظر اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ط دمشق.

جوهرها اختلافاً بين المؤمنين أو تؤدي إلى تمزيق وحدتهم، وكلمتهم، وأن إلغاء المذهبية سيفتح الباب على مصراعيه للأوهام والتناقض والتخبط وإتاحة الفرصة لأعداء الإسلام وشريعته من تمزيقهما إرباً إرباً بسكين الاجتهاد المزعوم.

٧

قرار تاريخي

وحول المذهبية في الفقه واختلافات المجتهدين والدعوة إلى إلغاء المذاهب أصدر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة قراراً تاريخياً، ولأهمية هذا القرار وصلته بموضوعنا نورد فيما يلي نصّه:

«فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت (٢٤) صفر (١٤٠٨ هـ) الموافق (١٧) أكتوبر (١٩٨٧ م) إلى يوم الأربعاء (٢٨) صفر (١٤٠٨ هـ) الموافق (٢١) أكتوبر (١٩٨٧ م) قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبّعة، وفي التعصّب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصّباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها.

واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضلّلون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحداً، وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة متّحدة أيضاً، فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحّد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد، وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيّما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا حيث يدعو أصحابها إلى خطّ اجتهادي ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقتها الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية، ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً، ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضليل والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضلّلين والمتعصّبين، تنبيهاً وتبصيراً.

أولاً: اختلاف المذاهب.

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائمة في البلاد الإسلامية نوعان:

أ ـ اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

ب ـ اختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرّت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقّت صفوف المسلمين، وفرّقت كلمتهم وهي ممّا يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي النقي السليم في عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسّكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ».

وأماالثاني وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل فله أسباب علمية اقتضته، ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة، ومنها الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية وتشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعيّ واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً سواء أكان ذلك في شؤون العبادة أم في المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء على ضوء الأدلة الشرعيّة.

فهذا النوع من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي ليس نقيصة ولا تناقضاً في ديننا، ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون؛ لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتمل أكثر من معنى واحد، كما أن النصّ لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة؛ لأن النصوص محدودة، والوقائع غير محددة كما قال جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بدّ من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الوقائع والنوازل المستجدّة، وفي هذا تختلف فهوم العلماء، وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد، وكلّ منهم يقصد الحقّ ويبحث عنه فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظمى، ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية، ولكن المضلّلين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم، ولا سيّما الذين يدرسون في الخارج فيصوّرون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً ليوحُوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدلّ على تناقض الشريعة دون أن يتنبهوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم ـ ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه ويضلّلون به الناس، ويشقّون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام بدلاً من هذه الدعوة المفرّقة التي لا حاجة إليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين[1].

وهذا القرار التاريخي الذي أعلن المجمع الفقهي فيه تأييده للمذاهب الفقهية والتمسك بها والثناء على أصحابها ورجالها، يعد رفضاً لكلّ المحاولات الهادفة إلى نبذ المذاهب والطعن فيها والخروج عليها وعلى أصحابها كما يعد رفضاً للتعصّب المقيت، والانحياز إلى الآراء دون حجة أو برهان[2].

إن هؤلاء الذين يغرون العامة بالخروج على مذاهب الأئمة، ويفتحون للناس باب الجرأة على الاجتهاد بغير عدة ولا أهلية، ويزعمون أنهم بما يدعون إليه إنّما يخلّصون الأمة من التفرق المذهبي ويجمعونها على كتاب الله وسنة رسوله، هؤلاء واهمون أو مضلّلون؛ لأن للاجتهاد ضوابطه وشرائطه المعتبرة ولا يمكن توافرها إلا من خلال المجامع الفقهية التي تضم كبار العلماء، وأهل الاختصاص فإذا ترك الأمر لمن لا يتمتّع بزاد علمي يؤهله لاستنباط الأحكام ليجتهد ويفتي، فإن باب الفتنة

---

(١) مجلة منار الإسلام عدد رمضان سنة ١٤٠٩ هـ ص٨٤.

(٢) المصدر السابق ص١٣٠.

سيفتح على مصراعيه؛ لأن كلّ من قرأ كتاباً، أو حفظ بعض النصوص سيتجرأ على الاجتهاد والإفتاء، ويزعم أنه على الحقّ وسواه على الباطل، ويترتّب على هذا أن تصاب الأمة بداء الجدل العقيم، وإنفاق الوقت في صراعات وخلافات لا تزيد الدين إلا ضعفاً، ولا تزيد الأمة إلا فرقة.

إن أحداً لا يُقصر الاجتهاد على طائفة معيّنة، ولكن للاجتهاد أصوله وضوابطه، وليس منصباً يرقى إليه بالادعاء، فمن توافرت فيه معرفة هذه الضوابط والأصول كان له أن يقول في دين الله ما يعلم أو يغلب على ظنّه أنه الحقّ، ومن لم تتوافر فيه هذه المعرفة فعليه أن يؤثر السكوت أو يلوذ بالصمت، وإلا كان شرّه خطيراً وإثمه كبيراً، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1].

---

(١) الآية: ٣٦ في سورة الإسراء.

الفصل السادس

«الفقه في العصر الحديث»

تمهيد

١ ـ عوامل النهضة الفقهية :

أ ـ دعاة التجديد .

ب ـ التطور الزمني والإحتكاك الحضاري .

جـ ـ ظهور الطباعة والصحف .

د ـ قيام الجامعات وتنظيم المعاهد الإسلامية .

٢ ـ مظاهر النهضة الفقهية :

أولاً : تقنين الفقه .

أ ـ مجلة الأحكام العدلية .

ب ـ التوسع في تقنين الفقه .

ثانياً : اتجاهات جديدة .

١ ـ التأليف الفقهي .

٢ ـ الموسوعات .

٣ ـ المؤتمرات والندوات .

٤ ـ المجامع والجمعيات .

٥ ـ مراكز السنة .

٣ ـ مستقبل الفقه الإسلامي .





تمهيد

يؤرخ لبداية العصر الحديث في الفقه بظهور مجلة الأحكام العدلية، وذلك في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، وعلى وجه التحديد في عام ١٢٩٣ هـ الموافق لعام ١٨٧٦ م.

لقد أخذت الدراسات الفقهية بعد ظهور هذه المجلة تشقّ طريقها رويداً رويداً نحو التجديد والتطوير، ومواكبة العصر ومشكلاته المختلفة، وكانت العوامل التي هيّأت لهذه الدراسات أن تتطوّر مادة وأسلوباً متنوعة، منها ظهور عدد من المصلحين الذين قادوا حركة التجديد، وحذّروا من الركود والجمود، ومنها التطوّر الزمني، ونمو المعارف البشرية، والاحتكاك بين الحضارات الإنسانية، وتيسّر سبل الاتصال بين الأمم، وانتشار التعليم وظهور الصحافة والمجلات.

ونفصّل القول أولاً بعض التفصيل في أهمّ عوامل التطوير والتغيير أو النهضة الفقهية الحديثة، ثم نردف هذا بأهمّ مظاهر هذه النهضة..

أولاً: عوامل النهضة الفقهية الحديثة:

لقد مرّت على العالم الإسلامي حِقَب عاش فيها حياة طابعها الركود والتقليد والاجترار وحكم الناس فيها من لا يخافون الله، ولا يعرفون غير البطش والاستبداد أداة للنفوذ والسلطان، لذلك هجعت القرائح وتوقّف إعمال الفكر، وانصرف الناس عن الجدّ والكدّ، وأخلدوا إلى حياة الخرافات والضعف، وهبطوا من ثم مهبطاً بعيد القرار.

ومع هذه الغياهب التي اكتنفت العالم الإسلامي من كلّ جانب كان يظهر دعاة مصلحون يحاولون أن يجدّدوا ويغيّروا، وقد حظيَ القرن الماضي بعدد من المصلحين والمفكرين الذين أثروا أبلغ الأثر في النهضة الحديثة على تباين منازعهم ومناهجهم في التوجيه والإصلاح[1].

---

(١) أنظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث للدكتور أحمد أمين.

وأشهر هؤلاء المصلحين في مجال الإجتهاد الفقهي والدعوة إليه، ومحاربة التقليد والعاكفين عليه: الإمام الشوكاني، والسيد جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، وقد سبق هؤلاء عدد من المجتهدين والمصلحين من بينهم محمد بن عبد الوهاب في الحجاز، وأحمد سرهندي، وشاه ولي الله دهلوي في الهند.

أما الإمام الشوكاني، وهو فقيه يمني زيدي توفي سنة (١٢٥٠ هـ) فقد حارب التقليد والتعصب محاربة لا رفق فيها ولا هوادة، وكان يمقت التعصّب المذهبيّ مقتاً شديداً وليس أدلّ على ذلك من قوله في مقدّمة كتابه نيل الأوطار: ورضت النفس حتى صفت عن قذر التعصّب الذي هو بلا ريب الهلكة.. فهو يعدّ التعصب سبيلاً للهلاك والإثم، ويشير إلى أنه قد جاهد كثيراً حتى تخلّص من هذا الداء الذي استشرى، وكان سبباً في خلافات وصراعات، المسلمون في غنى عنها.

لقد كان الإمام الشوكاني فقيهاً مجتهداً، ومصلحاً مجدداً، حارب البدع والخرافات، وأفحم المقلّدين والمتعصّبين من الفقهاء بالحجّة الدامغة، والبرهان القاطع، وكان بمؤلفاته الغزيرة في الفقه والأصول والتفسير والحديث والتاريخ زعيماً من زعماء الإصلاح والتجديد في العصر الحديث.

وكان السيد جمال الدين الأفغاني (ت: ١٣١٥ هـ) ثائراً مصلحاً ومفكّراً مجدّداً وسياسيّاً شريفاً، راعه أن يجد المسلمين متخلّفين في كلّ مجال من مجالات الحياة، وأنهم قد ركنوا إلى حياة الذلّ والضّعف، وأن حكامهم قد استبدّوا بهم، فثار ثورة شاملة، وجاب البلاد الإسلامية وغيرها داعياً إلى الإصلاح والتجديد، لا يهاب سلطاناً فاسداً، أو حاكماً مستبداً، أو مستعمراً متسلّطاً، فخافته الدولة والسلاطين، وبثت وراءه العيون، ووضعت أمامه العراقيل غير أن كلّ هذا لم يثنه عن آماله الكبيرة، أو يؤثر في روحه الثائرة، ومن ثم كان له أثره في كلّ أرض حلّ بها كمصر وفارس والآستانة.

ويهمنا هنا الإشارة إلى آرائه في الاجتهاد والتقليد، وهي آراء تتسم بالعمق والغيرة الشديدة على الدين، وتصحيح مفاهيمه والثورة العارمة على أولئك الذين ارتضوا التقليد مذهباً، ودافعوا عنه وتعصبوا له.

لقد نفر جمال الدين من التقليد والجمود، وكان ينظر في آراء السابقين من المجتهدين فيردّ الضعيف منها، ويأخذ الأقرب للصواب، وما يقبله العقل الصريح، ويتفق مع النقل الصحيح.

ذكروا له يوماً قولاً للقاضي عياض (ت: ٥٤٤ هـ) واتخذوه حجّة واشتدّ تمسكهم به حتى أنزلوه منزلة الوحي فقال جمال الدين:

يا سبحان الله إن القاضي عياض قال ما قال على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه وناسب زمانه ـ فهل لا يحقّ لأحد غيره أن يقول ما هو أقرب للحقّ، وأوجه وأصحّ من قول القاضي عياض، أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال الناس، إنهم أنفسهم لم يقفوا عند حدّ أقوال من تقدّمهم، لقد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا وقالوا وأدلوا دلوهم في الدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم، وأتوا بما ناسب زمانهم، وتقارب مع عقول جيلهم.

ولمّا قيل له: إن ذلك يعد اجتهاداً وباب الاجتهاد عند أهل السنة مسدود، لتعذر شروطه، تنفّس الصعداء وقال:

ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نصّ سدّ باب الاجتهاد، وأي إمام قال: لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد؛ ليتفقه في الدين، أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية ولا ينافي جوهر النص؟

إن الله بعث محمداً رسولاً بلسان قومه العربي ليفهمهم ما يريد إفهامهم، وليفهموا منه ما يقوله لهم ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[1] وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[2] فالقرآن ما أنزل إلا ليفهم، ولكي يعمل الإنسان عقله لتدبر معانيه وفهم أحكامه.

فمن كان عالماً باللسان العربي، وعاقلاً غير مجنون، وعارفاً بسيرة السلف، وما كان من طرق الإجماع من الأحكام مطبقاً على النصّ مباشرة، أو على وجه القياس وصحيح الحديث جاز له النظر في أحكام القرآن، وتمعنها والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها، ومن صحيح الحديث والقياس.

ولا أرتاب في أنه لو فسح في أجل ابي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وعاشوا إلى اليوم لداموا مجدين مجتهدين، يستنبطون لكلّ قضية حكماً من القرآن والسنة[3].

---

(١) الآية: في سورة إبراهيم. (٢) الآية: ٢ في سورة يوسف.

(٣) أنظر جمال الدين الأفغاني للشيخ محمود أبو رية ص١٨٩ ـ ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.

لقد ناضل الأفغاني ودعا إلى الإصلاح والتجديد وفتح باب الاجتهاد، لقد آلمه أن يجد المسلمين قد وصلوا إلى وضع لا يرضاه مسلم يعرف كتاب ربّه وسنّة رسوله، وأن يجد الدول الاستعمارية قد تطلعت إلى السيطرة على البلاد الإسلامية، فجاهد في سبيل مقاومة سياسة هذه الدول، وسلك إلى هذه المقاومة إيقاظ روح التضامن الإسلامي عن طريق التمسك بالقرآن والسنة وإلغاء العصبية المذهبية، وطرح التقليد وإعمال الاجتهاد في فهم القرآن والملاءمة بين مبادئه وظروف الحياة التي يعيش فيها المسلمون، وطرح الخلافات والبدع التي غيّرت من جوهر الإسلام، والتي جعلته وسيلة سلبية في الحياة بدلاً من كونه حقيقة واضحة، وقوة إيجابية توجه الحياة وتسيطر عليها[1].

وسلك طريق جمال الدين في الدعوة إلى الاجتهاد وترك التقليد تلميذه الإمام محمد عبده (ت: ١٣٢٣ هـ) فقد قال:

وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره ـ الدين ـ من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلّل من خلطه وخبطه. وإنه على ذلك الوجه يعدّ صديقاً للعلم باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل.

أما الأمر الثاني فهو إصلاح اللغة العربية[2].

وقد حمل الإمام محمد عبده على التقليد والمقلّدين؛ لأن التقليد وقف بالعقل الإنساني عند حدّ معين، وذلك يتنافى مع طبيعة العقل ذاته، كما يتنافى مع طبيعة الحياة وطبيعة المبادىء الإسلامية وخصائصها.

والمقلّدون قوم عطّلوا عقولهم، وعكفوا على كتب معينة، وأخذوا باتجاهات فقهية خاصّة، أضفوا عليها قداسة وسلطاناً، ويقول الإمام محمد عبده عن هؤلاء المقلّدين:

وإذا وصل إلى أيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون لا يعقلون

---

(١) أنظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار للدكتور محمد البهي ص٨٢.

(٢) أنظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص٣٢٧.

المراد منه، وإذا عقلوا منه شيئاً يردونه ولا يقبلونه، وإذا قبلوه حرفوه إلى ما يوافق علمهم وحزبهم، كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة[1].

لقد حارب الأستاذ الإمام دعاة التقليد والجمود، ودعا إلى الاجتهاد وقد خاض من أجل ذلك معارك مختلفة بعضها يتصل بإصلاح الأزهر وتطويره لينهض برسالته على خير وجه.

وإذا كان كلّ داعية إلى إصلاح وتغيير لا يسلم من الهجوم عليه، وتوجيه شتّى التهم إليه، فإن هؤلاء المصلحين تعرّضوا لكثير من الأذى، سواء من الحكومات الرجعية أو جهلة الفقهاء المقلّدين، ولكنهم ساروا في طريقهم على الرغم من الأشواك التي وضعت فيه، وأخذوا يجهرون بما يؤمنون به لا تزيدهم مواقف المتحاملين إلا إصراراً على أداء واجبهم والنصح لأمتهم.

وكان لذلك أثره في يقظة الفكر، وظهور جيل من العلماء الذين تتلمذوا على أيدي هؤلاء المصلحين، وساروا على دربهم، ودعوا بدعوتهم وترجموا الفكر النظري إلى واقع حيّ، تمثل في أبحاث ودراسات علمية كانت البداية الطيبة لنهضة فقهية معاصرة.

وساعدت عوامل أخرى على دعم النهضة الفقهية، وما تمخّض عنها من آثار، ومن هذه العوامل الاحتكاك بالدول الأجنبية، والدخول معها في صراعات فكرية، فهذه الدول لها أطماعها في العالم الإسلامي، وعبّرت عن هذه الأطماع الإرساليات التبشرية والعمل الاستشراقي أكثر ممّا عبّرت عنها الجيوش الغازية، فجوهر هذه الأطماع هو محاربة الإسلام ثقافة وفكراً وحضارة وأسلوباً متميّزاً للحياة في دياره وبين المؤمنين به، حتى يسهل على تلك الدول أن تبسط إرادتها عليه، وإن لم تكن لها جيوش تحتل أرضه.

كانت هذه الأطماع من عوامل إثارة الهمم لمعالجة أسباب التخلف والضعف، حتى نواجه أعداءنا بقوة تغلّ سلاحه وتخيب آماله، فصدرت صحف ومجلات، وقامت جمعيات وجماعات، وظهرت دراسات ومؤلفات ـ كلّ هذا يصبّ نحو غاية واحدة، وهي وجوب الخروج من دائرة الجمود، وبث الروح العلمية الأصيلة في النفوس.

وكانت الطباعة من العوامل التي أتاحت نشر الآراء، ومخاطبة أكبر عدد

---

(١) أنظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار ص١٤٦.

من الناس، كما يسّرت إخراج الكنوز الفقهية المخطوطة، وبخاصّة ما كتب منها في عصر الاجتهاد، فهذه الكنوز وجهت العقول والأفكار وجهة جديدة كان من أهمّ ثمارها خفوت صوت التقليد والتعصب، والاتجاه نحو الانتفاع بكلّ التراث الفقهي دون التقيد بمذهب من المذاهب.

وكان إنشاء الجامعات وتنظيم الأزهر وغيره من المؤسسات العريقة في الدراسات الإسلامية من عوامل النهضة الفقهية، ففي هذه الجامعات كان للفقه الإسلامي وبخاصّة في كليات الحقوق أو القانون حظه من الدراسة العلمية التي تواكب العصر، وترفض المذهبية بمفهومها الضيّق، وقدّم أساتذة الشريعة وغيرهم في هذه الكليات مؤلفات قيمة في الفقه الإسلامي، وجهت كثيراً ممن لم يدرسوا في المراحل التعليمية التي تسبق المرحلة الجامعية شيئاً ذا بال في الشريعة وعلومها إلى التخصّص في الفقه وتقديم دراسات طيبة فيه، جمعت بين القانون والشريعة في مقارنات أبرزت تفوق الشريعة، وأنها أولى في التطبيق من كلّ القوانين.

وكان تنظيم الأزهر وغيره من الجامعات العريقة في شرق العالم الإسلامي وغربه، وإنشاء كليات خاصّة بالشريعة، ففي كلّ جامعة عربية وإسلامية الآن كلية أو قسم على الأقل للدراسات الإسلامية، وتطور هذه الكليات إلى أن تكون ميداناً للدراسة المقارنة بين الفقه والقانون، بل أن هناك جامعات إسلامية أنشئت حديثاً، وتعنى هذه الجامعات بالعلوم الإسلامية ومنها الفقه وأصوله ـ كان هذا كلّه من أهمّ العوامل التي دفعت بحركة التجديد والتطوير إلى مزيد من النمو والازدهار.

ثانياً: مظاهر النهضة الفقهية:

تنوعت مظاهر النهضة الفقهية الحديثة، وكان تقنين الفقه أول هذه المظاهر، وهذا التقنين وإن بدأ مذهبياً كان يتخيّر من الآراء ما هو أصلح للناس، وإن كان مرجوحاً، ولهذا يعدّ حركة علمية تحرّرت من ربقة التقليد، وتحاول أن تواكب الزمن، وتيسر التراث الفقهي للتطبيق.

تقنين الفقه

التقنين عبارة عن جمع القواعد الخاصّة بفرع من فروع القانون بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض وفيها من غموض في مدوّنة واحدة، ثم إصدارها في شكلّ قانون تفرضه الدولة عن طريق الهيئة التي تملك سلطة التشريع فيها بصرف النظر عمّا إذا كان مصدر هذه القواعد التشريع أو العرف أو

العادة أو القضاء أو غير ذلك من مصادر القانون[1]. والتقنين ليس حديث المولد، فقد عرفته الشرائع القديمة قبل الشرائع الحديثة.

وقد اختلف العلماء في جواز تقنين الفقه، وكان مردّ اختلافهم إلى أن في التقنين عنصر إلزام، أي أن القضاة والمقنين لا يخرجون على القانون، فمن العلماء من يذهب إلى أنه لا يجوز إلزام القاضي برأي معين، أي أن عليه أن يجتهد فيما يعرض عليه من منازعات في معرفة الحكم الشرعي ويحكم بما يؤدي إليه اجتهاده، فإن لم يكن القاضي من أهل الاجتهاد فإنه يحكم بالراجح في المذهب الذي يتّبعه[2].

ولا شكّ أن القول بجواز تقنين الفقه أرجح وأولى وليس فيه حجر مطلق على القضاة والمفتين، فمصلحة الأمة اليوم تقضي بالتقنين؛ تثبيتاً لدعائم الشريعة الإسلامية في البلاد التي تطبقها، ونشراً لها في البلاد التي لا تطبقها كلاً أو بعضاً، بالإضافة إلى أن من حقّ ولي الأمر إلزام القضاة بالحكم برأي فقهي معيّن ما لم يخالف أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، أو قاعدة من قواعد الشريعة[3] يقول الشيخ حسنين محمد مخلوف (مفتي مصر سابقاً) رحمه الله: ولا شكّ في أن تقييد القضاء الشرعي بأحكام مستمدة من المذاهب الفقهية المدوّنة القائمة على الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ومفرغة في قالب قانوني منسق محكم؛ ضماناً لتحقيق العدالة، وتيسيراً على القضاة، وطمأنينة للمتقاضين وبعداً عن مظان الريب ونوازع الشبهات ـ وذلك كلّه مصلحة ظاهرة توجب شرعاً أن نسلك في هذا الزمن بالأحكام الفقهية العملية مسلك التقنين المحترم الواجب التطبيق[4].

ونتحدّث فيما يلي عن أول عمل في تقنين الفقه في العصر الحديث، ثم نشير بعد ذلك إلى التوسّع في التقنين والتوجه العام إليه الآن.

مجلة الأحكام العدلية

كانت هذه المجلة التي صدرت في تركيا في أواخر القرن الهجري الماضي هي أول عمل علمي في مجال تقنين الفقه ويرجع سبب إصدار هذه المجلة إلى أن

---

(١) تقنين الفقه الإسلامي للدكتور محمد زكي عبد البرص ٢١ ـ ط إدارة إحياء التراث الإسلامي قطر.

(٢) أنظر تقنين الفقه الإسلامي ص٣٥. (٣) المصدر السابق ص١٠٠.

(٤) أنظر تقنين الفقه الإسلامي ص٥٩.

الدولة العثمانية لمّا أسست المحاكم النظامية وأصبحت تختص بالنظر في أنواع من الدعاوى كانت من قبل من اختصاص المحاكم الشرعية دعت الحاجة إلى تيسير مراجعة الأحكام الفقهية على القضاة الذين ليست لهم دراية بالفقه الإسلامي، وتعريفهم بالأقوال القوية المعمول بها من الأقوال الضعيفة[1] والمتروكة، ولذلك صدر مرسوم سلطاني بتأليف لجنة اسمها «جمعية المجلة». مهمة هذه اللجنة وضع كتاب في المعاملات الفقهية يكون مضبوطاً سهل المأخذ عارياً من الاختلافات، حاوياً للأقوال المختارة، لا يصعب مطالعته على غير المتخصّصين.

وقد باشرت اللجنة عملها في هذا الكتاب الذي أطلق عليه اسم «مجلة الأحكام العدلية» عام: (١٢٨٥ هـ ـ ١٨٦٩ م)، وبعد أن انتهت اللجنة من وضع هذا الكتاب صدر مرسوم في شعبان سنة (١٢٩٣ هـ) بلزوم العمل بالمجلة وتطبيق أحكامها في محاكم الدولة.

وتحتوي مجلة الأحكام العدلية على ألف وثمانمائة وإحدى وخمسين مادة (١٨٥١) منتقاة من قسم المعاملات في المذهب الحنفي الذي عليه عمل الدولة، ورتّبت مباحثها على الكتب والأبواب الفقهية المعهودة بيد أنها فصلّت الأحكام بمواد ذات أرقام متسلسلة كالقوانين الحديثة، ليسهل الرجوع إليها، والإحالة عليها[2].

وقد وضعت اللجنة مذكرة إيضاحية في صدر المجلة، وأردفت هذه المذكرة بمقدّمة اشتملت على مقالتين:

الأولى في تعريف الفقه وتقسيمه.

والثانية ذكرت فيها طائفة من القواعد الكليّة التي تعتبر كلّ واحدة منها أصلاً فقهياً تدور عليه أحكام كثيرة، فأوردت منها تسعاً وتسعين قاعدة: أولاها قاعدة: «الأمور بمقاصدها» وأخراها قاعدة: «من سعى في نقض ما تمّ من جهته فسعيه مردود عليه»[3].

فالمجلة كتاب مؤلف على غرار المؤلفات القانونية الحديثة من حيث ترتيب الأبواب والفصول، والصياغة، في صورة مواد سهلة الأسلوب موجزة

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٩٧.

(٢) المصدر السابق ج١ ص١٩٨.

(٣) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٩٨.

العبارة، وهو خاصّ بالمعاملات دون غيرها من الأحكام، وقد أخذ بوجه عام من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، وإذا تعدّدت الأقوال عند الإمام أبي حنيفة وأصحابه اختارت المجلة القول الذي تقتضيه المصلحة العامة وإن كان مرجوحاً في المذهب.

وفيما يلي انموذج ممّا جاء في المجلة عن الكفالة:

مادة: (٦١١) الكفالة: ضم ذمّة إلى ذمّة في مطالبة شيء، يعني أن يضمّ أحد ذمّته إلى ذمّة آخر، ويلتزم أيضاً المطالبة التي لزمت في حقّ ذلك.

مادة: (٦١٣) ـ الكفالة بالنفس هي الكفالة بتسليم شخص آخر.

مادة: (٦١٤) ـ الكفالة بالمال هي الكفالة بأداء مال.

مادة: (٦١٥) ـ الكفالة بالتسليم هي الكفالة بتسليم مال.

وقد طبقت مجلة الأحكام العدلية في تركيا، كما طبقت أيضاً في معظم البلاد التي كانت تابعة للحكم العثماني مثل سوريا ولبنان وفلسطين، وصدرت حولها دراسات متعددة، وقد ألغي تطبيق المجلة في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى بقليل، ثم ألغيت في البلاد الأخرى تدريجياً بعد ذلك.

التوسع في تقنين الفقه:

بعد صدور مجلة الأحكام العدلية رفض الخديوي إسماعيل تطبيق المجلة في مصر، وكان سبب ذلك رغبته في عدم التبعية للدولة العثمانية، ولمّا كان مولعاً بأوروبا وثقافتها اتجه إلى قانون نابليون فنقله إلى اللغة العربية في صورة قانون مدنيّ مصريّ. ولإدراكه بأن هذا العمل لن يقابل من الفقهاء والرأي العام بالقبول كلّف الشيخ مخلوف المنياوي بعمل دراسة توضح مدى اعتماد القانون الفرنسي على مذهب الإمام مالك، ومدى ما في ذلك القانون من موافقة لهذا المذهب في الأحكام المدنية، فقد ثبت تاريخياً أنه كان للشريعة الإسلامية عموماً ولمذهب مالك خصوصاً تأثير في التشريع الوضعي في أوروبا، وبخاصّة في فرنسا، وذلك لأن المذهب المالكي كان معمولاً به ولا يزال في بلدان شمال إفريقيا، وقد انتقل مع المسلمين إلى الأندلس، والمنطقة التي فتحوها وأقاموا بها في فرنسا، وهذا يفسّر لنا سرّ عناية الفرنسيين قديماً وحديثاً بالمذهب المالكي بنشر كثير من كتبه أو ترجمتها إلى اللغة الفرنسية[١]. ولكن على الرغم

(١) أنظر التشريع الإسلامي وأثره في الفقه الغربي للدكتور محمد يوسف موسى ص٩٧.

من الكتاب الضخم الذي وضعه الشيخ المنياوي، وأوضح فيه العلاقة بين المذهب المالكي وقانون نابليون، تلك العلاقة التي ترجّح استمداد أحدهما من الآخر، والمتأخر زمناً هو الذي يفيد من المتقدّم عليه وهو المذهب المالكي ـ فإن إصدار قانون نابليون في صورة قانون مدني مصري أثار ضجة في الرأي العام، ورأى الفقيه القدير محمد قدري باشا (ت: ١٣٠٦ هـ) أن الثورة على القانون الفرنسي لا جدوى منها ما لم تكن معززة بعمل يثبت صلاحية الفقه الإسلامي للتقنين والحياة، ولذلك قام بإصدار مجموعة من القوانين أخذها من المذهب الحنفي، وصاغها في مواد مسترشداً بمجملة الأحكام العدلية.

ومجموعة قدري باشا تشمل المعاملات، وأحكام الوقف والأحوال الشخصية، في المعاملات وضع كتاب «مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان» وهو يحتوي على (١٠٤٩) مادة، وقد قسّمه إلى أبواب وفصول، بدأه بكتاب الأموال، وختمه بكتاب الصلح، وكان يشير في الهامش إلى مصدر كثير من المواد.

وهذا أنموذج منه:

المادة (١) ـ المال ما يمكن إدخاره لوقت الحاجة وهو نوعان: عقار ومنقول.

المادة (٢) ـ العقار كلّ ما له أصل ثابت لا يمكن نقله وتحويله.

المادة (٣) ـ المنقول يطلق على كلّ مال يمكن نقله وتحويله، فيشمل العروض والحيوانات والمكيلات والموزونات والذهب والفضة، ويشمل البناء والغراس القائمين في أرض مملوكة أو موقوفة.

وأما أحكام الوقف فقد وضع لها كتاباً عَنْوَن له باسم «قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف» جاء في (٦٤٦) مادة، وقد قسمه كذلك إلى أبواب وفصول، وتحدّث فيه عن كلّ ما يتعلق بالوقف من تعريف له وبيان لشرائطه، وأسبابه وأنواعه، وقد أورد في الصفحة الثانية المصادر التي اعتمد عليها في وضع هذا الكتاب، وجلها كتب الفتاوى في المذهب الحنفي، وبالإضافة إلى ذكر المصادر جملة كان يشير في الهامش إلى مصدر كلّ مادة وأرقام الصفحات التي أخذت منها.

وأما الأحوال الشخصية فقد وضع كتاب «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية» وقد جاء في (٦٤٧) مادة، والكتاب مقسّم إلى جزأين: الأول في الأحكام المختصة بذات الإنسان من نكاح وطلاق ونسب ووصية وحجر وهبة، والثاني في المواريث، وكلّ جزء مقسّم إلى أبواب وفصول ولا يختلف هذا

الكتاب عن كتابي مرشد الحيران وقانون العدل إلا من ناحية إهمال المصادر، فقد أغفل ذكرها في الهامش أو في غيره . .

وإذا كانت مجلة الأحكام العدلية، وما كتبه قدري باشا لا يخرج من حيث التقنين عن نطاق المذهب الحنفي فإنه نبّه الأذهان إلى قيمة تراثنا الفقهي وخصوبته ومرونته، وأنه أجدى لنا من القوانين الوضعية؛ لأنه بثروته القانونية الضخمة صالح لأن يكون مصدر التشريع في كلّ مجال من مجالات الحياة.

وكانت هذه المحاولات المذهبية للتقنين بداية للتوسع في تقنين الفقه في جميع البلاد الإسلامية دون التقيّد بمذهب خاصّ، وإن ظلّ للمذهبية في هذا التقنين وجود.

لقد اتجهت كلّ الدول الإسلامية إلى تقنين الفقه، وقامت لجان، وعقدت ندوات ومؤتمرات من أجل هذا، ولم يعد التقنين مقصوراً على مذهب واحد أو على المشهور من المذاهب، وإنّما عوّل على التراث الفقهي كلّه، كما أنه تجاوز قضايا المعاملات والأسرة إلى القوانين الجنائية والإدارية، وكان هذا التقنين في بعض البلاد يعدل على فترات زمنية مختلفة، مراعاة لما هو أرفق بالناس وأكثر ملاءمة لعصرهم ومصالحهم.

جاء في مقدّمة مجموعة القوانين المصرية المختارة من الفقه الإسلامي، الجزء الخاصّ بشرح قانون الوقف (٤٨) لسنة (١٩٤٦) للشيخ فرج السنهوري ما يلي:

«ولم يلتزم واضعو قانون الوقف أحكام المذاهب الأربعة، ولا أحكام مذهب معين، وأخذوا من كلّ مذهب ما يثبتوا أن الحاجة ماسّة إلى الأخذ به، وإذا كانت أحكام هذا القانون قد كوّنت مزيجاً فقهياً لا تجده في مذهب من المذاهب فإن ذلك نتيجة حتمية للتخيّر من هذه المذاهب، لكنّك لا تجد حكماً منها غريباً عن الفقه الإسلامي، ولا يعدو أي حكم منها أن يكون قولاً قال به إمام من أئمة المسلمين، أو رأياً قال به فقيه يعتدّ به، أو يكون مركباً من هذه الأقوال والآراء.

هذا هو الأساس الذي قام عليه هذا القانون، وهذه هي سبيله، والأساس قوي متين، والسبيل صراط مستقيم سلكها السلف الصالح ودرج فيها المسلمون منذ عصر الرسالة، وكانت طريق الأئمة في تكوين مذاهبهم وتخيّرهم من مذاهب الصحابة والتابعين، كما سلكها من جاءوا بعدهم قبل تقرير المذاهب وبعده، وهي في الوقت نفسه متفقة مع روح الشريعة، ومع العماد الأول الذي قامت عليه وهو أنها لم تشرع إلا لمصالح العباد.

وهذا الكلام الذي يعبر عن لون من الاجتهاد؛ لأنه يقوم على تخيّر الآراء؛ وفقاً لضرورات أو مصالح، ويتولاه كبار الفقهاء وأهل النظر ـ كما يصدق على قانون الوقف يصدق على غيره من القوانين التي صدرت في مصر أو غيرها من البلاد الإسلامية..

ومع هذا التوجه للانتفاع بآراء المذاهب الفقهية كلّها، ظلّ للمذهبية وجودها في مجال التقنين، فقد صدر في المملكة العربية السعودية سنة (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م) كتاب بعنوان «مجلة الأحكام الشرعية» للقاضي أحمد بن عبدالله القاري رحمه الله المتوفي سنة (١٣٥٩) في الطائف، وهو مشروع تقنين قام بصياغته؛ وفقاً لمذهب الإمام أحمد بن حنبل على منوال مجلة الأحكام العدلية «في الفقه الحنفي»[١].

اتجاهات جديدة

إذا كان التقنين مظهراً من مظاهر النهضة الفقهية الحديثة؛ لأنه في جوهره محاولة للإفادة من تراثنا الفقهي في صورة قانونية، وكانت هذه المحاولة في جملتها لوناً من الصراع بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، فقد أدّى ضعف المسلمين وتخلّفهم، وتقدّم الغرب وسيطرته على كثير من البلاد الإسلامية إلى أن تعبر القوانين الأجنبية إلى العالم الإسلامي، ولكنها قوبلت بكثير من الرفض والاعتراض، وكانت تلك المحاولات تعبيراً عملياً عن عدم حاجة المسلمين إلى استيراد مثل هذه القوانين؛ لأن لديهم ما يغنيهم عن قوانين لا تربطهم بها صلة نفسية وروحية، فضلاً عن أنها وضعت لبيئة تختلف في كثير من الوجوه عن البيئة الإسلامية ـ إذا كان أمر التقنين كذلك، فإن النهضة الفقهية عرفت إلى جانب التقنين مظاهر أخرى تعبر عنها، وتبين أن الحياة الفقهية المعاصرة قد تحررت من العصبية المذهبية، وأن الأمة تسعى للاعتصام بالشريعة الخاتمة، على الرغم من الأشواك التي توضع في الطرقات لتحول بينها وبين ما تسعى إليه، ولكنها بإذن الله ستصل إلى غايتها والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

هذه المظاهر أو الاتجاهات الجديدة تمثّلت فيما يلي:

أولاً: التأليف الفقهي.. سلك التأليف الفقهي الحديث مسلكاً جديداً يختلف

---

(١) أنظر تقنين الفقه الإسلامي ص٦١.

في كثير من السمات عمّا كان عليه من قبل، ولكنه تدرّج إليه شيئاً فشيئاً.

وأول ما يلفت النظر في المؤلفات الفقهية الحديثة أنها تناولت موضوعات الفقه بالدراسة كلّ موضوع على حدة غالباً، وقد أعان على هذا انشاء الجامعات، وتوفر عدد من الباحثين والدارسين في أقسام الدراسات العليا على موضوعات فقهية للتقدّم بها للحصول على الدرجات الجامعية كالماجستير والدكتوراه.

ومع هذا الاتجاه في الدراسة الفقهية قامت أيضاً على الموازنات بين آراء المذاهب والفقهاء دون التعصب لمذهب أو إمام ومراعاة ما يحقق مصالح الناس، وظروف العصر ومشكلات الحياة الواقعية.

وهذه الموازنات لم تكن مقصورة على الآراء الفقهية القديمة، وإنّما شملت أيضاً الآراء والنظريات القانونية الوضعية.

وممّا هو جدير بالذكر أن عدداً غير قليل من رجال القانون الذين لم يتخرجوا في الكليات أو المعاهد التي تهتمّ بالعلوم الإسلامية قد اتجهوا نحو الفقه الإسلامي يعكفون على دراسته، ويوازنون بينه وبين ما درسوا من نظم قانونية مختلفة في موضوعات متنوعة.

وقد أوضحت هذه الموازنات[1] سواء ما كان منها بين الآراء الفقهية القديمة فقط أو بينها وبين القوانين الوضعية الأجنبية وغيرها أصالة الفقه ومرونة التشريع الإسلامي وشموله.

على أن المؤلفات الفقهية المعاصرة تجمع إلى الموازنات الفقهية والقانونية سهولة الصياغة، ويسر العبارة. وتسلسل الفكرة، وهي من ثم قدّمت الموضوعات الفقهية في صورة يقبل عليها المتخصّصون وغير المتخصّصين على السواء.

وهذه المؤلفات لم تكن تهتمّ بدراسة الموضوعات الفقهية فحسب وإنّما اهتمت أيضاً بدراسة ما جدّ من نظم وأفكار حديثة وبخاصّة ما يتعلق بالاقتصاد والاجتماع والتربية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى اتجهت المؤلفات الفقهية المعاصرة نحو إبراز النظريات القانونية في الفقه الإسلامي مثل نظرية البطلان والتعسّف في استعمال الحقّ والضمان والضرورة على غرار ما يفعله فقهاء

---

(١) ساعد على نضج هذه الموازنات ونموها ما طرأ على مناهج كليات الشريعة من تطوير جعل الدراسة فيها تشمل إلى جانب العلوم الإسلامية القانون المقارن وعلم النفس والإجتماع والمذاهب الاقتصادية.

القانون الوضعي، وقد أثبت هذا الاتجاه سبق الفقه الإسلامي، وأن ما أفاض فقهاء القانون في الحديث عنه والإشادة به من نظريات تضرب جذوره إلى الشريعة الغرّاء، وكم من نظريات أو قواعد قانونية قال بها كثير من هؤلاء الفقهاء وهي في الواقع مأخوذة من نصوص الشريعة أو فقهها.

ثانياً: الموسوعات الفقهية. . عرف تراثنا الفقهي الموسوعات التي اشتملت على مختلف الآراء في كلّ موضوعات الفقه، وقد أشرنا إلى هذا في الحديث عن الفقه المقارن وأهمّ مؤلفاته، ولكن الموسوعات الحديثة تختلف عمّا كتبه الفقهاء من قبل؛ لأنها تتوخّى تقديم الفقه نقياً من الشوائب والفضول، وفق خطّة منهجية دقيقة تقوم على ترتيب مواد الموضوعات الفقهية ترتيباً أبجدياً، وتناول كلّ مادة تناولاً يقتصر فيه على عرض الآراء من خلال النصوص الفقهية في جميع المذاهب، مع إرشاد الباحثين إلى مصادر الفقه، ومواطن كلّ موضوع فيه.

وفكرة الموسوعة ليست حديثة، ولكن ظهورها إلى حيّز التنفيذ هو الحديث، ولعل كلية الشريعة بجامعة دمشق كانت أسبق إلى هذا العمل من غيرها، فقد بدأت في عام (١٩٥٦ م) محاولة لإصدار موسوعة للفقه الإسلامي، واتّخذت الخطوات الأولى في هذا المشروع العلمي، وبعد أن قامت الوحدة بين مصر وسوريا نشط العمل في الموسوعة، ولكن الانفصال أوقف العمل فيها في سوريا، واستمرّ العمل في مصر، حيث أصدرت لجنة الموسوعة التابعة للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية نحو ثلاثين جزءاً، ولكن هذه اللجنة تتعرّض لمشكلات عديدة تحول دون قيامها بعملها كما ينبغي أن يكون. .

وكانت دولة الكويت قد فكرت في إصدار موسوعة فقهية، وعهد إلى الأستاذ مصطفى الزرقا بالإشراف عليها، وأصدرت هذه الموسوعة طبعة تمهيدية لبعض الموضوعات وقدّمتها إلى أهل الاختصاص لإبداء الرأي فيها، توطئة لإصدارها في صورتها النهائية، ولكن توقّف العمل في هذه الموسوعة، ثم بعد عدّة سنوات بدأ المشروع من جديد، على أن يقتصر على المذاهب الأربعة المشهورة وصدرت منها نحو أربعين جزءاً، وما زال العمل مستمراً في إخراج بقية أجزاء الموسوعة.

ولجمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة محاولة في إصدار موسوعة فقهية أشرف عليها الشيخ محمد أبو زهرة، وصدر من موسوعة هذه الجمعية الجزء الأول والثاني ثم توقّف العمل فيها.

ولا خلاف في أن عمل الدوائر العلمية أو الموسوعات يحتاج إلى تعاون الهيئات الفكرية كلّها في الأمة الواحدة فضلاً عن غيرها من الأمم فهذا التعاون يكفل للعمل العلمي سرعة الإنجاز، وضمان الدقة والشمول، ولو تعاونت الهيئات العلمية في العالم الإسلامي كلّه على إخراج موسوعة فقهية واحدة ثم عملت على ترجمتها إلى أمهات اللغات الأجنبية ونشرها في كلّ مكان لكان ذلك أجدى من أن تخرج موسوعات متعددة، ففي هذا مظنّة النقص، وإنفاق جهود وأموال، يمكن الانتفاع بها في مجال آخر.

ومع هذا تبقى ظهور الموسوعات[1] على ما فيها من قصور من شواهد التطوير والتجديد في الحياة الفقهية المعاصرة.

ثالثاً: المؤتمرات والندوات الفقهية: عقدت منذ نحو نصف قرن أو أكثر مؤتمرات وندوات كثيرة بعضها دولي، وبعضها على مستوى العالم الإسلامي، ومنها ما كان إقليمياً أو محلياً، وهذه الندوات والمؤتمرات منها ما كانت خاصّاً بالفقه، ومنها ما كان يعرض للحضارة الإسلامية وتراثها، فكان الفقه من محاورها أو موضوعاتها..

وشهدت هذه اللقاءات العلمية جدلاً فكرياً حول كثير من قضايا الفقه والحياة المعاصرة، وقدّمت فيها دراسات وأبحاث شتّى، تناولت مختلف الموضوعات التي تشغل الناس، والتي تحتاج إلى إبداء الرأي فيها حتى لا يرتاب أحد في جوازها شرعاً.

وكان مؤتمر لاهاي الذي عقد في سنة (١٣٥٦ هـ) الموافق عام (١٩٣٧ م) فرصة لأن يعرف العالم عن الشريعة والفقه ما لم يكن يعرفه، أو كان يعرفه على نحو مشوه مضطرب عن طريق الاستشراق ومن يسيرون سيرته، فقد اشترك في هذا المؤتمر الذي خصّص لدراسة الفقه المقارن بعض علماء الأزهر، وقدّموا فيه أبحاثاً قيّمة، منها بحث في بيان المسؤولية الجنائية، والمسؤولية المدنية في نظر الإسلام، وبحث في علاقة القانون الروماني بالشريعة الإسلامية، وأثار إلقاء مثل هذه البحوث إعجاب المؤتمرين من الأوروبيين، ومن ثم قرر هذا المؤتمر بإجماع الآراء ما يلي:

أولاً: اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام (القانون المقارن).

---

(١) ومما يتصل بعمل الموسوعات إصدار معاجم تبين المصطلحات الفقهية لبعض الأمهات كالمحلى والمغني، حتى يتيسر الإنتفاع بها في إعداد الموسوعات وكتابة الأبحاث الفقهية.

ثانياً: اعتبار الشريعة الإسلامية حيّة حياة صالحة للتطوّر.

ثالثاً: اعتبار الشريعة الإسلامية قائمة بذاتها، ليست مأخوذة من أي قانون آخر.

رابعاً: تسجيل بحث المسؤولية الجنائية في سجل المؤتمر باللغة العربية.

خامساً: استعمال اللغة العربية في المؤتمر، والاستمرار على ذلك في الدورات المقبلة[1].

وإذا كانت تلك المؤتمرات والندوات وما تمخّض عنها من آراء وأحكام من دلائل التطوّر الفقهي ونهضته وإيجابيته، فإن كثيراً من هذه الآراء والأحكام لم يعرف طريقه للتطبيق، وظلّ محفوظاً في السجلات والأضابير، والفكر إذا لم يترجم إلى سلوك عملي، وبخاصّة إذا كان فكراً اجتهادياً في أحكام فقهية يكون كصرخة في واد، أو فكراً في فراغ القول فيه غير العمل.

رابعاً: المجامع والجمعيات الفقهية.. كان الإمام محمد عبده أول من دعا إلى إنشاء مجمع للفقه الإسلامي، ودعا إلى ما دعا إليه هذا الإمام بعض العلماء والفقهاء، ومن الذين اهتمّوا بهذا الأمر الدكتور محمد يوسف موسى، وهو من العلماء المعاصرين الذين لهم منزلتهم المتميّزة، ودراساته في الفقه والفلسفة شاهد على هذا وقد توفي سنة (١٩٦٤ م) فقد كتب مقالات كثيرة يؤكد فيها أن العصر الحاضر يفرض على الفقهاء الاجتهاد، وأن إنشاء مجمع للفقه الإسلامي على غرار مجمع اللغة العربية هو السبيل لاجتهاد منظّم مفيد.

وصدر قرار إنشاء المجمع الذي سمي «مجمع البحوث الإسلامية» بالقرار المصري رقم (١٠٣) لسنة (١٩٦١) الخاصّ بإعادة تنظيم الأزهر.

ويضم المجمع أعضاء من كلّ الدول الإسلامية، وقد عالج في مؤتمراته التي عقدها بعد إنشائه موضوعات فقهية مهمّة كما عالج بعض الموضوعات التي تتعلق بالعقيدة والحضارة، ولكنه في العقد الأخير لم يقدّم شيئاً ذا بال، وظلّت موضوعات كالتأمين معلقة منذ نحو أربعين عاماً لم يقل المجمع فيها كلمته، والأمل وطيد في أن يعود لهذا المجمع نشاطه وإيجابياته حتى يكون بحقّ قوة دافعة للحياة الفقهية نحو الازدهار ومعالجة مشكلات الحياة معالجة تتسم بالأصالة والمعاصرة معاً.

---

(١) أنظر دراسة تاريخية للفقه وأصوله ص١٣٩.

وأنشىء بعد مجمع البحوث مجمع الفقه الإسلامي وهو تابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ولهذا المجمع نشاط علمي ملحوظ في السنوات الأخيرة، ومن مشروعاته المهمّة التي أخذ في تنفيذها «تيسير الفقه» ويراد بالتيسير تسهيل الاستفادة من الفقه وعرضه على أساس روح الشريعة، ومقصدها العام الذي هو اليسر ورفع الحرج[١].

وهذا المشروع مقدّم أصلاً لعامة المسلمين، ويهدف إلى معرفة الحكم الشرعي بشكل واضح محدّد، والمساعدة في تكوين الشخصية المسلمة الملتزمة بشرع الله سبحانه وتعالى في كلّ شؤون حياتها، وبهذا يسهم المشروع في الإسهام في تهيئة المناخ الفكري اللازم لتطبيق الشريعة في شتّى مجالات الحياة، والاستغناء عن القوانين غير الإسلامية.

وعرفت الحياة الفكرية المعاصرة غير مجمع البحوث ومجمع الفقه مجامع أخرى تحمل أسماء مختلفة كمجمع الحضارة الإسلامية، ولكنها تكاد تلتقي مع مجمع البحوث والفقه في الغايات وإن تنوّعت المجالات البحثية.

وإذا كانت هذه المجامع على اختلاف مسمياتها تمثّل حركة علميّة طيبة، وتنوّعاً في النشاط الفكري فإن تعدّدها يؤدي إلى تكرار الجهود وكان الأولى بالأمة أن يكون لها مجمع فقهي واحد، وأن يكون هذا المجمع بعيداً في رسالته عن الأهواء السياسية، وأن يكون لما يصدر عنه من اجتهاد صفة الإلزام لكلّ الشعوب الإسلامية، وبذلك تتخلّص الأمة من التبعيّة القانونية، كما تتخلّص من ظاهرة التناقض في الآراء والإفتاء بصورة تمزّق وحدّة الصفّ، أو تزيد من حدة الخلاف بين العلماء.

أما الجمعيات الفقهيّة فقد أنشئت في القاهرة سنة (١٣٨٣ هـ) جميعة تحت اسم جمعية الفقه الإسلامي المقارن والعلوم الإسلامية، وكانت تضم عدداً من أساتذة الشريعة والقانون، ولكن لا ندري شيئاً عمّا قدمته هذه الجمعية، وهل ما زالت تعمل، أو أن عملها لم يتجاوز اجتماعها الأول؟[٢]

---

(١) توقف العمل في هذ المشروع، لأن كثيراً من الذين كلفوا بالكتابة فيه لم يلتزموا بالمنهج الذي وضعه المجمع، وكان كل كاتب يدون ما يراه من وجهة نظره لا كما ينبغي أن يكون، وفقاً للمنهج الموضوع.

(٢) أنظر الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر للدكتور محمد البهي ص٦٢٠.

وقد سبق في الحديث عن الموسوعات أن جمعية الدراسات الإسلامية أصدرت الجزء الأول والثاني من موسوعة فقهيّة خاصّة بها، ولم تواصل إصدار بقية الأجزاء، ويبدو أن نشاط هذه الجمعية قد توقف كلّه بعد وفاة كثير من أعضائها ومؤسسيها.

خامساً: مراكز السنة.. ما دامت السنة النبوية هي المصدر الأول للفقه بعد القرآن الكريم، أو هي كما يذهب الإمام الشافعي والقرآن معاً مصدر واحد في مرتبة واحدة للتشريع والأحكام فإن خدمتها تعدّ خدمة للفقه، ولذا كانت مراكز السنة النبوية المتعدّدة من مظاهر التجديد والنهضة الفقهيّة، ولكن تعدّد هذه المراكز والتفاوت بين مناهجها في خدمة السنة يضيع جهداً ووقتاً، ولعل التوصية التي اتخذت في الندوة التي عقدت بجامعة قطر في المدة من (١٣ ـ ١٦) شعبان سنة (١٤١٠ هـ) (١٠ ـ ١٣ مارس ١٩٩٠) وكان موضوعها «نحو موسوعة شاملة للحديث النبوي» وهي قيام اتحاد أمناء لمراكز السنة للتنسيق بينها تعرف طريقها العملي للتطبيق حتى يتم التعاون بين الجميع في تقديم السنة النبوية للأمة تقديماً يليق بجلالها، وينفي ما يثيره الجاهلون وأهل الأهواء عنها.

وخلاصة القول أن الفقه في العصر الحديث لم يجمد على الموروث، وأنه تطوّر مادة وأسلوباً وفكراً، وأنه عاش واقعه بكلّ أبعاده، وتوخّى العودة إلى أصول الشريعة، والانتفاع بكلّ التراث الفقهي دون تفرقة بين أعلامه، وأن ما صدر من مؤلفات ونشر من أبحاث ومقالات وعقد من مؤتمرات وندوات وقام من جمعيات ومجمعات لدليل واضح على أن الفقه الإسلامي بدأ عصراً جديداً في تاريخه، وهو عصر التجديد والتطوير، وعدم التبعيّة المطلقة لكلّ ما خلّفه السابقون من اجتهادات وآراء، ولا يؤخذ على هذا إلا الازدواج والتعدّد الذي يعوق المسيرة عن الانطلاق الكامل، والتعاون العلمي المثمر.

ثالثاً: مستقبل الفقه الإسلامي:

كان من آثار الصحوة الإسلامية التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم تلك المحاولات الجادة لتطبيق الشريعة، وإحلال القوانين الإسلامية محلّ القوانين الوضعية، وإن سعى أعداء الإسلام إلى إجهاض بعض هذه المحاولات، أو المناداة بالتريث والتأني في التطبيق، حتى يمكنهم بعد ذلك أن يغتنموا فرصة لتوجيه سهامهم وتحقيق أغراضهم، وكان من وسائل تلك المحاولات الجادة

الدعوة إلى تجديد علم الأصول حتى يستطيع المنهج الفقهي أن يواكب تيار الحياة وألّا يقف موقفاً سلبياً أو عاجزاً أمام المشكلات المستجدّة أو الطارئة.

إن الفقه الإسلامي اليوم على الرغم من كثرة معاهدة ومؤسساته ومؤتمراته وندواته ومؤلفاته ما زال يعيش في دائرة النظر، أكثر من دائرة التطبيق، وهو إلى هذا يعاني من متطفلين وأدعياء يحسبون أنفسهم من أهل الاجتهاد والاستنباط فيقولون في قضايا خطيرة أقوالاً ينقصها العمق والدقة ومعرفة أصول البحث، ويشغل هؤلاء وغيرهم بالردّ عليهم ومناقشتهم، وبذلك تبدد جهود في الجدل والحوار، ولو أنصف كلّ امرىء من نفسه ووقف عند حدّ ما يعلم، وآثر التواضع، وراقب الله فيما يقول ويفعل فإن كثيراً من المشكلات المثارة تتوارى، ويصبح الطريق إلى تطبيق الشريعة موطأً لا أشواك أو حُفَر فيه.

إن مستقبل الفقه الإسلامي مرهون بما يلي:

أولاً: أن تتعاون الهيئات العلميّة إن حالت ظروف دون توحدها على إصدار الأحكام وبخاصّة في القضايا الشائكة كقضايا المال والاجتماع والتربية.

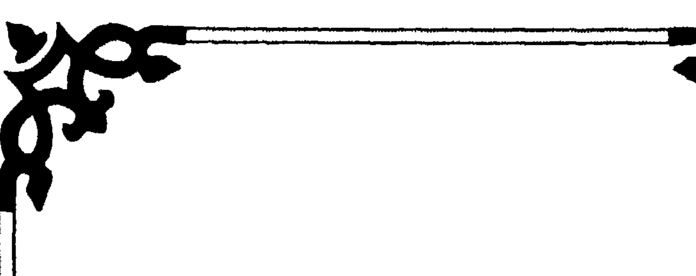
ثانياً: أن تعرف تلك الأحكام طريقها إلى التطبيق، فهو سبيل النمو وتنشيط البحث الفقهي، وعودة الحياة والفاعلية إليه.

ثالثاً: التخلّي عن القضايا الهامشية والجدلية، وعدم تضخيم الاختلافات في المسائل الظنّية.

رابعاً: التعاون على إحياء التراث الفقهي كلّه، ونشره نشراً علمياً حديثاً ودراسته دراسة غير مذهبية وفق خطة علميّة تنمّي الملكات الفقهيّة، والقدرة على البحث والاجتهاد، دون التعصب لمذهب ما أو اتجاه ما مع مراعاة الانتفاع بكلّ الثقافات والمعارف العصرية.







الباب الثالث

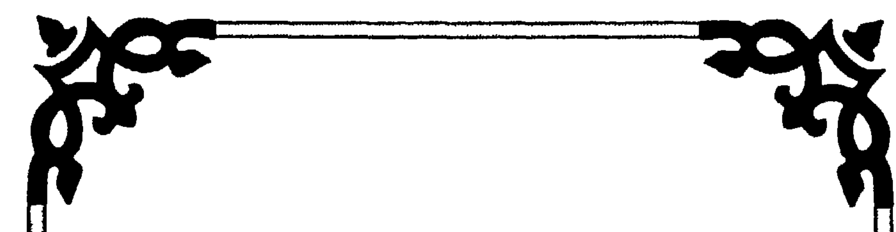
أصالة الفقه ومصادره وتراثه

الفصل الأول: أصالة الفقه

الفصل الثاني: مصادر الفقه ونظرياته وقواعده ومصطلحاته

الفصل الثالث: تراثنا الفقهي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



الفصل الأول

أصالة الفقه

١ ـ الاستشراق والفقه .

٢ ـ الفقه والقانون الرّوماني .

٣ ـ الفقه والتلمود اليهودي .

٤ ـ موقف الاستشراق .

بين الدراسة العلميّة والنزعة التبشرية .



١

الاستشراق والفقه

إذا كان الفقه الإسلامي بمصدره الإلهي يمتاز عن غيره من القوانين بخصائص متعدّدة من أهمّها أصالته واستقلاله، واحترام أحكامه، والأخذ بها طواعية واختياراً ـ فإن الاستشراقي يحاول أن ينفي هذه الأصالة، وأن يثبت أن هذا الفقه تأثّر بالقانون الرّوماني أو التلمود اليهودي.

والاستشراق في بعض ما صدر عنه حول هذا الموضوع يخلط بين الشريعة والفقه، كما أن مفهوم التأثر لديه لا يعني ما قد يكون بين الحضارات من احتكاك وتفاعل لا يتجاوز الجزئيات إلى الكليّات. فما ينكر أحد أن الفكر البشري لا يسلم من التأثّر على نحو ما بما يشيع في البيئة من مفاهيم ونظم، وأن هذا التأثرّ مظهر من مظاهر الفطرة في انفعالها بما يحيط بها، وأنه من ثم يثري الذاتية أو الأصالة ولا يقضي عليها.

ولكن التأثّر الذي يراه الاستشراق في حديثه عن الفقه الإسلامي هو التأثّر الذي يعني التبعيّة، فهذا الفقه على حدّ قول بعض المستشرقين هو قانون جوستنيان في لباس عربي[١] وعلى قول البعض الآخر: إن الفقه ليس شيئاً آخر غير التلمود[٢].

ويتهم بعض المستشرقين الفقهاء المسلمين بالتواطؤ المقدّس على

---

(١) أنظر، بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني للدكتور صوفي أبو طالب ص٦ ـ ط القاهرة.
وجوستنيان، ويعرف ببيوستيان الأول (٤٨٣ ـ ٥٦٥ م) امبراطور بيزنطي خاض حروباً كثيرة، كان مسيحياً أرثوذكسي المذهب، وكانت له مشاركات ومناقشات حول العقيدة المسيحية.
أعظم ما أنجزه هو جمع القانون الروماني الذي تم بإشراف تريبوتيان، ويعرف بمجموعة القانون المدني أو مدونة جوستنيان التي نشرت سنة (٥٣٣م) وتعد هذه المدونة صفوة القوانين التي عرفتها الامبراطورية الرومانية من قبل، فقد استعانوا في كتابتها بقوانين سولون وكل النظم والمناهج القانونية اليونانية ككتاب القانون وكتاب الجمهورية لأفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو، وسوى هذا من الكتب الفلسفية والقانونية. وما زال للقانون الروماني تأثيره في كل القوانين الغربية حتى الآن (وأنظر الموسوعة العربية الميسرة).

(٢) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي، مجموعة أبحاث لبعض المستشرقين والعلماء المسلمين ص٧٦ ـ ط بيروت.

السكوت الجنائي بصدد المصادر التي أخذوا منها مادتهم[١]، وأنهم في نظره جناة سطوا على سواهم، واتفقوا جميعاً على أن يلوذوا بالصمت، وألا يفصحوا عمّا كان منهم من نقل أو سطو.

وإذا كان بعض المستشرقين قد أثنى[٢] على الفقه الإسلامي واعترف بقيمته وأصالته فإن صوت هؤلاء كان أشبه ما يكون بالهمس وسط العاصفة، فلا يسمع له أو يؤبه به، ولهذا ظلّت نظرية القول بالتأثّر ـ على الرغم من صدور قرار بالإجماع عن مؤتمر القانون الدولي المقارن الذي عقد في مدينة لاهاي عام (١٩٣٧ م) بعدم وجود أية صلة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني ـ بالمعنى الذي أومأت إليه ذائعة في محيط الفكر الاستشراقي يرددها غالباً كلّ من كتب من المستشرقين عن القوانين الإسلامية.

فما هي أدلّة الاستشراق في قوله بتأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني أو التلمود اليهودي، وهل هي أدلّة تنهض على أسس علميّة، أو أنها لا تعدو أن تكون افتراضات تفتقر إلى براهين أو أدلّة إثبات؟

وهل الذين تبنّوا هذا الموقف من المستشرقين ومن سار على دربهم كانوا يتوخّون فيما يبحثون الدراسة العلميّة المبرأة من الأهواء وخدمة الأغراض السياسية أو التبشيرية؟.

سأعرض أولاً لنظرية تأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني ثم أتناول بعد ذلك نظرية تأثّر هذا الفقه بالتلمود اليهودي.

٢

الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني

تقوم نظرية تأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني على أن هذا القانون أثّر في ذلك الفقه بوسائل مباشرة وأخرى غير مباشرة.

---

(١) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص١٦٤.

(٢) يقول بعض المستشرقين عن الفقه الإسلامي: إن البشرية تفخر بهذا التشريع وإننا سنكون نحن الأوروبيين أسعد ما نكون لو وصلنا إلى قمته بعد ألفي عام.
ويقول مستشرق آخر: «إن فقهكم الإسلامي واسع جداً إلى درجة أنني أعجب كلما فكرت في أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الموافقة لبلادكم وزمانكم».
وأنظر المدخل للفقه الإسلامي للأستاذ محمد سلام مدكور ص٣٨.

والوسائل المباشرة هي:

أولاً: مدارس القانون الرّوماني.

ثانياً: التشريعات البيزنطيّة التي كانت تحكم البلاد الخاضعة للدولة الرّومانية الشرقية قبل الفتح الإسلامي لها، وبخاصّة الشام ومصر.

يذهب أنصار نظرية التأثّر إلى أن مدارس القانون الرّوماني التي أنشئت في بعض المدن كروما والقسطنطينية وبيروت والإسكندرية قد ظلّت تؤدي مهمّتها العلميّة في تدريس القانون الرّوماني وتطويره إلى ما بعد الفتح الإسلامي، وأن الفقهاء المسلمين قد اطلعوا على آراء فقهاء تلك المدارس وكتبهم، ونقلوا ما وقفوا عليه من القانون الرّوماني إلى الفقه الإسلامي، ومن ثم تكون هذه المدارس قد قامت بدور مباشر وأساسي في تأثّر هذا الفقه بذلك القانون.

وهذه الحجّة غير مسلمة، لأنها تتعارض مع الأحداث التاريخية الصحيحة التي تقطع بأن مدرسة بيروت دمّرت وذهبت معالمها في الزلزال الذي أتى على المدينة كلّها سنة (٥٥١ م)[١]، فهذه المدرسة توقف نشاطها القانوني قبل الفتح الإسلامي لبيروت بنحو مائة عام، وأن هذه المدينة كانت وقت دخول المسلمين إليها أطلالاً، فكيف يعقل بقاء مدرسة قانونية لها أساتذتها وطلابها وآثارها العلميّة بعد ذلك الزلزال الذي دمّر المدينة كلّها تقريباً، وماذا يمكن أن يكون لها من تأثير في البحث الفقهي عند المسلمين؟.

ولم تكن مدرسة الإسكندرية أحسن حالاً من مدرسة بيروت فقد ألغى جوستنيان مدرسة الإسكندرية بمقتضى الدستور الذي صدر سنة (٥٣٣ م)، ولم يكتف بإلغاء المدرسة، فقد أحرق ما كان بها من برديات قانونية بلغت عشرات الآلاف في بعض الروايات[٢].

والمعروف أن المسلمين دخلوا الإسكندرية سنة (٦٤١ م) بعد أن أغلقت مدرستها ودمّر تراثها العلمي بأكثير من مائة عام، فكيف أتيح للفقهاء المسلمين أن يعرفوا قانوناً درست معاهده وبادت كتبه في البلاد التي فتحوها ونشروا دين الله في ربوعها؟ من أين لهم أن يلموا بهذا القانون كما يدعي المستشرقون؟

وليس معقولاً أن يكون هؤلاء الفقهاء قد تأثّروا بمدرستي روما

---

(١) أنظر دكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص٥.

(٢) أنظر بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني للشيخ محمد أبو زهرة ص١٠ ـ ط القاهرة.

والقسطنطينية، فروما لم يدخلها المسلمون فاتحين، والقسطنطينية فتحت سنة (١٤٥٣ م)، أي بعد أن تكون الفقه الإسلامي وتحددت معالم مدارسه، ومذاهبه، فهذا الفقه بدأ وليداً في عصر البعثة، وترعرع في عصر الصحابة والتابعين، وبلغ الشباب والنضج في القرنين الثاني والثالث الهجريين، أي القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وما كانت العلاقة بين المسلمين والدولة الرّومانية الشرقية على وفاق قبل فتح القسطنطينية حتى يمكن القول بأن بعض الفقهاء رحل إليها وألمَّ بما كان في مدرستها من آراء وأفكار قانونية.

ويحاول بعض[1] المستشرقين أن يتلمّس لمدارس القانون الرّوماني الدارسة تأثيراً في الفقه الإسلامي بادعاء أن الإمام الأوزاعي الذي ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، ثم أقام في بيروت وتوفي بها سنة (١٥٧ هـ) قد أخذ عن ذلك القانون الذي بقيت نظرياته ومبادئه حتى عصر هذا الإمام، وقد ظنّ هؤلاء المستشرقون أن دعواهم معقولة، ولن تقابل بالرفض، لأن الإنسان يتأثّر بالبيئة التي عاش فيها مهما تكن درجة هذا التأثّر.

ولكن هذه الدعوى مردودة وغير معقولة، فالتراث القانوني الرّوماني كان قد انتهى في بلاد الشام قبل عصر الأوزاعي بنحو مائتي عام، وما كانت هذه البلاد في حياة هذا الإمام تعرف شيئاً عن القانون الرّوماني، وكان الإسلام بتعاليمه قد صبغ المجتمع في الشام صبغة جديدة تباين كلّ المباينة صبغته في ظلّ الحكم البيزنطي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ من ينظر في فقه الأوزاعي أن هذا الفقه مبتوت الصلة بكلّ فكر تشريعي لا يرتد إلى المصادر الإسلامية، وأن الرجل فيما صدر عنه من آراء كان يجنح إلى مدرسة المدينة أكثر من ميله إلى مدرسة الكوفة؛ وإن عدّه ابن قتيبة في كتابه المعارف من فقهاء أهل الرأي.

كذلك ادّعى بعض [2] المستشرقين أن الإمام الشافعي أقام في بيروت بضع سنين، وأنه عرف الفقه الرّوماني وتأثّر به فيما كتب، ولا سيما في مجال علم الأصول.

وهذه الدعوى أكثر فساداً وبطلاناً من دعوى تأثّر الإمام الأوزاعي، فتاريخ

---

(١) أنظر الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص٥٢.

(٢) المرجع السابق.

الشافعي لا يتحدث عن إقامته في بيروت أو سفره إليها، وقد ولد في غزة، ونشأ في الصحراء، وطلب العلم في الحجاز، ثم عمل في اليمن، وأقام مدة بالعراق نشر فيها مذهبه القديم، وأخيراً استوطن مصر، وأذاع فيها مذهبه الجديد، وتوفي بها سنة (٢٠٤ هـ).

أما كتابته في علم الأصول فلم تكن لها روافد دخيلة، لقد استقى مادة ما كتبه في هذا العلم[١] من الكتاب والسنة وفقه الصحابة والتابعين، وآراء الفقهاء والمجتهدين، ولأن الشافعي وهبه الله عقلية علميّة طيبة، وقدرة فائقة على الربط بين الجزئيات، واستنباط القواعد العامة لها استطاع أن يخط (الرسالة) وهي أول مؤلف في علم الأصول صحيح النسبة إلى مؤلفه وصل إلينا.

إن العالم كلّه قبل الإسلام[٢] لم يعرف فكراً أصولياً للقوانين والتشريعات، فالمسلمون بهذا الفكر الأصولي كان لهم السبق والريادة، إنهم الذين أصّلوا المناهج، ووضعوا قواعد البحث العلمي، وعنهم نقلت أوروبا، وانتفعت بما نقلت، بيد أنها تتجاهل ذلك وتعزو علم المسلمين إلى غيرهم من الرّومان واليونان والفرس والهنود.. إلخ.

فهذه الوسلة المباشرة التي يتكىء عليها القائلون بتأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني ينكرها التاريخ، ومن ثم تعدّ حجّة عليهم لا حجّة لهم.

والوسيلة الثانية التي يرى الاستشراق أنها أثّرت في الفقه الإسلامي تأثيراً مباشراً هي ما كان موجوداً في البلاد التي فتحها المسلمون من قوانين بيزنطيّة، فهذه القوانين لدى الاستشراق قد بلغت النضج، وجاء المسلمون فوجدوا أمامهم تشريعات متطوّرة لا يمكنهم أن يبلغوا شأوها. فسارعوا إلى نقلها إلى تراثهم الفقهي، فالناشىء دائماً يتأثّر بالناضج، والمبتدىء يسلك طريق المنتهي، وهذه قاعدة نفسية واجتماعية وحضارية لا مراء فيها.

وهذه الوسيلة كسابقتها تناقض وقائع التاريخ، وذلك أنه قبل ظهور الإسلام كانت القوانين الرّومانية قد زالت عن الولايات الشرقية من الامبراطورية البيزنطيّة لعدة أسباب أهمّها:

(١) ـ غلق المدارس القانونية أو تدميرها قبل الفتح الإسلامي.

---

(١) أنظر الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة.

(٢) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص٧٧.

(٢) ـ إحلال العادات والتقاليد المحليّة محلّ ما كان مفروضاً من قوانين رومانية.

(٣) ـ عدم رواج اللغة اللاتينية في تلك الولايات، وهي التي كتب بها ذلك القانون.

(٤) ـ رفض الرهبان والقسس للقانون الرّوماني؛ لأنه في نظرهم قانون الكفار المشركين[١].

لكلّ هذه الأسباب وغيرها لم يكن للقانون الرّوماني في حياة الولايات الشرقية تأثير يذكر، لقد هجرت قبل الإسلام ذلك القانون وأبت أن يطبق عليها، ولجأت إلى عاداتها المحليّة، وما قضى به رجال الدين، فكيف تسنّى للقانون الرّوماني أن يؤثر في الفقه الإسلامي؟ كيف يكون لقانون في بيئة لفظته تأثير في تشريع حكم هذه البيئة بعد ذلك، وكان الفارق الزمني بين تمرّد هذه البيئة على ذلك القانون ورفضها له وظهور التشريع الجديد أكثر من مائتي عام؟.

إن الذين يذهبون إلى القول بالتأثّر عن طريق ما كان مطبقاً من قوانين رومانية يفترضون ما يشاءون، ولا يملكون دليلاً علمياً على صحة ما يذهبون إليه.

أما الوسائل غير المباشرة التي تقوم عليها نظرية التأثّر فعديدة يمكن الاجتزاء منها بأهمّها، وهو ما يلي:

أولاً: الأعراف الجاهلية.

ثانياً: الثقافة النصرانية.

ثالثاً: الثقافة الإغريقية.

يدعي الاستشراق أن الأعراف والتقاليد الجاهلية التي كانت قانون العرب قبل الإسلام تأثّرت بالقانون الرّوماني عن طريق التجارة، والاتصال السياسي والفكري، ولما كان الإسلام لم يهدم كلّ تقاليد الجاهلية، حيث أقر منها ما كان صالحاً للبقاء فإن القانون الرّوماني يكون قد أثّر في الشريعة الإسلامية، والفقه الإسلامي بطريق غير مباشر.

ولكن حقائق التاريخ تطالعنا بأن القانون الرّوماني لم يكن له تأثير على

---

(١) أنظر المصدر السابق ص٩٣، والدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص٩٥.

الأعراف في المجتمع الجاهلي؛ لأن هذا المجتمع بحكم مركزه الجغرافي وأميته وحياته القبلية عاش في شبه عزلة عن العالم من حوله؛ فلم تربطه بالرّوم أو الفرس روابط اقتصادية، أو سياسية أو ثقافية، تمنحه فرصة الأخذ والتأثّر، فضلاً عن عدم وجود تنظيم قضائي أو تشريعي ملزم بين عرب الجاهلية حتى تكون لديهم مندوحة في أن يستعينوا بما لدى سواهم من تشريعات.

إن الحكم البيزنطي في شمال جزيرة العرب كان إسمياً، ولم يطبّق القانون الرّوماني في تلك المنطقة كما يؤكد مؤرخو الرّوم، وكان التجار العرب يذهبون إلى أسواق ممتلكات بيزنطيّة كما كانوا يذهبون إلى أسواق العراق، وهي منطقة نفوذ فارسية، وكانوا إلى هذا يرتادون أسواق بلاد أخرى، فلماذا نحكم بتأثّرهم بالقانون الرّوماني دون قوانين البلاد التي ارتادوا أسواقها؟ إن هذا ترجيح بدون مرجح ترفضه نواميس الطبيعية ومقتضيات العقل[١].

ويضاف إلى ما سبق أن الحكومة الرّومانية كانت تعين للتجار العرب الذين يفدون إلى الشام أسواقاً معيّنة لا يجوز لهم تجاوزها مثل العقبة وغزة وبصرى، ولذلك كان اتصالهم بشعوب الدولة الرّومانية ضئيلاً، ولم يكن للقوانين الرّومانية تأثير عليهم[٢].

فدعوى تأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني عن طريق الأعراف الجاهلية غير صحيحة؛ لأنه لا علاقة لهذه الأعراف بذلك القانون.

وأما الفرق النصرانية على تعدّدها فإنها لدى الاستشراق قد تأثّرت فيما وضعته من مؤلفات قانونية بالقانون الرّوماني وقد أثّرت هذه المؤلفات في الفقه الإسلامي، فهي من ثم كانت معبراً لتأثير القانون الرّوماني في هذا الفقه.

ومن يستقرىء تاريخ المؤلفات القانونية للفرق النصرانية فإنه يلاحظ أنها وضعت بعد القرن العاشر الميلادي؛ أي أنها وضعت في تاريخ لاحق لنضج الفقه الإسلامي واكتماله.

وإذا كان للكنيسة النسطورية التي تأسست في أواخر القرن الخامس الميلادي بالعراق وقت خضوعه لحكم الفرس كُتيبان عن موانع الزواج ونظام الإرث، والأول كتب باللغة السريانية في منتصف القرن السادس الميلادي على

---

(١) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص٣٤.

(٢) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان ص٨١.

حين كتب الثاني باللغة الفهلوية في نحو منتصف القرن السابع فإن هذين المؤلفين الصغيرين لا يمكن اعتبارهما عملاً قانونياً بالمعنى الصحيح؛ لأنهما لا يعرفان التنظيم القانوني السليم، ثم هما لم يتأثرا بالقانون الرّوماني، فالعراق لم يكن منطقة نفوذ للدولة الرّومانية الشرقية، فضلاً عن أن هذين الكتابين كانا بلغة غريبة على الفقهاء المسلمين، وفضلاً أيضاً عن التفاوت الكبير بين نظام الزواج والإرث في الإسلام، وما صدر عن هذه الكنيسة[١].

ولم يكن لحركة الترجمة التي بدأت في عهد خالد بن يزيد بن معاوية (ت: ٩٠ هـ) وازدهرت في العصر العباسي، وبخاصّة في زمن الرشيد والمأمون، لم يكن لهذه الحركة تأثير غير مباشر في الفقه الإسلامي، لأن هذه الحركة أهملت إهمالاً واضحاً كلّ كتب القانون، فلم يترجم إلى العربية أي كتاب قانوني من لغة أجنبية، وهذا ابن النديم (ت: ٤٣٨ هـ) في كتابه الفهرست ذكر لنا أسماء الأشخاص الذين قاموا بحركة الترجمة والمؤلفات التي ترجموها، ولكنه لم يذكر لنا اسم كتاب واحد وضع في القانون وترجم إلى العربية[٢].

وكانت أول ترجمة للكتب القانونية الأجنبية في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي على أيدي النصارى السريان، ولم يكن لهذا تأثير في الفقه الإسلامي؛ لأنه كان قد بلغ نضجه واستوى على سوقه قبل ترجمة هذه الكتب بعدة قرون.

ومع تسليم بعض المستشرقين[٣] بأن ماترجمه العرب من علوم الأوائل لم يكن من بينه كتب قانونية يصرّ على أن القانون الرّوماني أثر في الفقه الإسلامي قبل عصر الترجمة، وعن طريق آخر غير الكتب المترجمة، فهو يرى أن الأشخاص المثقفين ثقافة إغريقية عالية، وآمنوا بالإسلام نقلوا بعض الأفكار البيزنطيّة إلى الفقه الإسلامي، ولكن هل كان هؤلاء الأشخاص أصحاب فكر قانوني، وكيف استطاعوا أن يؤثّروا في هذا الفقه، وهل حفظ التاريخ أسماء بعضهم، وأومأ إلى دورهم في نقل الفكر القانوني الرّوماني إلى الفقه الإسلامي.

إن الاستشراق يفترض ما يتفرض دون أن يقدّم دليلاً واحداً على صحة ما

---

(١) أنظر الدكتور صوفي، المرجع السابق ص٨٨.

(٢) أنظر التشريع الإسلامي وأثره في التشريع الغربي للدكتور محمد يوسف موسى ص١٠٩ ـ ط القاهرة.

(٣) المصدر السابق ص٩٣.

يراه، إنه يريد الانتصار لوجهة نظره دون أن يعنيه موضوعية الدليل أو سلامته من الوهم أو الخلط والاضطراب ثم يدّعي أنه يدرس القضايا وفق منهج علمي يتّسم بالأمانة والبعد عن الأهواء.

تلك هي الأدلة المباشرة وغير المباشرة التي يراها الاستشراق سبيل تأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني، وقد استبان من الحديث عنها أنها لا تعدّ أدلّة صحيحة، وأنها مجرّد فروض لا تثبت أمام البحث التاريخي، والنقد الموضوعي.

ولما كان الاستشراق ينطلق من تلك الأدلّة المفترضة إلى الحديث عن مظاهر للتأثّر في الفقه الإسلامي وجب التعرض إلى مناقشة الاستشراق فيما ارتآه من شواهد لهذا التأثّر، وبيان وجه الحقّ فيها.

يذهب الاستشراق إلى أن تأثّر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني تجلّى في التشابه في بعض المصطلحات والأفكار القانونية، ومنهج التدوين فهو يدعي أن كلمة فقه الإسلامية[1] ترجمة حرفية لكلمة Prudentia اللاتينية، وأن كلمة رأي في الفقه الإسلامي ترجمة كذلك للاصطلاح اللاتيني Opinion، وأن مفهوم الإجماع لدى علماء الأصول مأخوذ من معنى الإجماع في القانون الرّوماني.

وهذا كلّه غير صحيح ولون من الافتراض الذي لا سند له، لأن كلمة فقه تعرفها العرب قبل الإسلام، وقد وردت بعض مشتقاتها في الكتاب العزيز، ثم هي تفترق في الدلالة عن المصطلح اللاتيني من حيث أن هذا المصطلح يعني الحقوق نفسها، على حين تعني كلمة الفقه المعرفة، أي معرفة النفس ما لها وما عليها، وعلى فرض التسليم باتحاد مدلول الكلمتين فإن هذا الاتحاد لا يدلّ على استعارة أحد القانونين من الآخر، فمثل هذه الألفاظ يتّحد العقل الإنساني في استخدامها، وبخاصّة في مجال النظم القانونية؛ لأنها تعتمد على استعمال العقل والفهم وإلا لأصبح من الممكن القول بإن الكلمات التي تعني المنطق والتفسير في اللغة السنسكريتية والتي انتقلت من مدارس الفلسفة الهندية إلى القانون الهندي تنمّ عن اتصال الهنود بالرّومان[2].

وكلمة الرأي في الفقه الإسلامي محكومة بضوابط الاجتهاد فالفقيه المسلم لا يلجأ إلى الرأي إلا عند عدم وجود النصّ، وهو في لجوئه إلى الرأي يتقيّد

---

(١) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص١٤٧.

(٢) أنظر المصدر السابق ص١٤٨.

بأصول التشريع وقواعده العامة، ومن ثم كان في اجتهاده بالرأي مظهراً للحكم لا منشئاً له، على حين ينصرف مدلول الرأي في القانون الرّوماني إلى آراء الفقهاء الرّومان باعتبارها مصدراً من مصادر القانون، وإن كانت هذه الآراء قد اختفت كمصدر من مصادر القانون الرّوماني منذ القرن الخامس الميلادي، أي بعد أن أصدر جوستنيان سنة (٥٣٣) دستوراً يقضي بتحريم التعليق على مجموعاته القانونية، وبذلك أصبحت إرادة الأمبراطور هي المصدر الوحيد للقواعد القانونية الرّومانية.

يضاف إلى هذا أن أي قانون متطوّر لا يمكنه الاستغناء عن الرأي كوسيلة من وسائل تطويره، فليس الرّومان أول من استخدم الرأي في تشريعاتهم، وليس الأخذ به في أي مجتمع بشري تقليداً لهم أو نسجاً على منوالهم وتأثراً بهم.

وأما مصطلح الإجماع فهو في تشريع الرّومان مقصور على إجماع مستشاري الأمبراطور في مؤلفاتهم، والغاية من هذا الإجماع وضع حدّ لتضارب آراء المفتين أمام المحاكم، والاحتفاظ بسلطة الإفتاء والتشريع للأمبراطور، ومن يعمل تحت سلطانه، ولكن الإجماع في الفقه الإسلامي لا يقتصر على جماعة محدودة أو عصر معيّن فهو المصدر الثالث من مصادر الاجتهاد الفقهي بعد القرآن والسنة، ولا يعتد به في هذا المجال إلا ممن توافرت فيه شروط الاجتهاد، وهو في جوهره يقوم على قواعد التشريع العامة، والغاية منه احترام إرادة الجماعة في جميع شؤونها من تشريعية وغيرها ما دامت لا تخرج عن الإطار العام لديها.

فالإجماع في القانون الرّوماني شيء، وفي الفقه الإسلامي شيء آخر، لا مشابهة بينهما لا في الأساس ولا في الغاية، وإنّما هناك تقارب لغوي فقط وهو لا يدلّ على تأثر أو نقل[1].

ويذهب الاستشراق إلى أن هناك لوناً من التشابه بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني في بعض الأفكار القانونية مثل قاعدة البينة على من ادّعى[2] واليمين على من أنكر، فهي في نظر الاستشراق مأخوذة عن القانون الرّوماني؛

---

(١) هل تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني للدكتور محمد حميد الله مجلة الوعي الإسلامي العدد الحادي عشر ص (٢٤).

(٢) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص١١٣.

لأنه ينصّ على أن عبء الإثبات على المدعي، ويحرم هذا القانون أخذ مال الغير بغير حقّ وهذا المعنى تضمنته الآية القرآنية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ وما استنبط منها من قواعد فقهيّة خاصّة بتحريم أموال الغير، وأنها لا تخرج عن ملكية مالكها بغير طريق مشروع.

وهذا التشابه في مثل هذه القواعد والأفكار القانونية لا يدلّ بحال على أن القانون اللاحق قد نقل عن السابق؛ لأن مثل هذا التشابه في بعض هذه الأفكار أو في غير ذلك من نواحي الفكر المختلفة أمر طبيعي بين الأمم لا فرق بين المسلمين والرّومان أو سواهم، وبذلك لا نستطيع لمجرد هذا التشابه الحكم بأن هذه الأمة هي التي أخذت عن تلك وليس العكس، بل قد يكون مرجعه إلى ما هو معروف من أن العقل الإنساني السليم يتشابه في كثير من ألوان التفكير ونتائجه دون حاجة إلى تفسير هذه الظاهرة بالأخذ والتقليد[1].

والاستشراق يأبى أن يكون تبويب الفقه وتدوينه عملاً خالصاً للفقهاء المسلمين، ويرى أن سرعة تدوين الفقه الإسلامي ما كانت لتتمّ في القرن الهجري الثاني إلا لأن المسلمين وجدوا أمامهم نماذج في كتب القانون الرّوماني[2].

فما هو الدليل على أن الفقهاء المسلمين وجدوا أمامهم نماذج للتدوين في كتب القانون الرّوماني، وهذه الكتب لم يعرفها هؤلاء الفقهاء، ولم تترجم في عصر نشأة الفقه وتكوين المذاهب وظهور المؤلفات الفقهيّة؟.

إن الفقه الإسلامي لا يلتقي مع القانون الرّوماني في منهج التدوين لا من حيث التقسيم وترتيب المسائل وتشقيق الفروع، ولا من حيث الصياغة واستخدام الألفاظ والعبارات والمصطلحات، فكتب ذلك الفقه لا تحتوي على كلمة واحدة أو إشارة عابرة توحي بالتأثّر والنقل، وكتب التاريخ لا تحدثنا عن صلة ما بين الفقهاء المسلمين وقانون الرّومان على حين لم تغفل هذه الكتب الكلام عن العلاقة بين علوم الأوائل ومجالات الفكر الإسلامي التي تأثّرت بها.

وإذا كانت أدلّة الاستشراق التي تنفي استقلالية الفقه الإسلامي غير صحيحة وتردها كلّ شواهد التاريخ التي لا مراء فيها فإن كلّ من يقرأ بعض كتب الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني في موضوعية يلحظ أن هناك جملةً من

---

(١) أنظر دكتور عبد الكريم زيدان، المرجع السابق ص٨٥.

(٢) التشريع الإسلامي وأثره في التشريع الغربي ص١٠٩.

الحقائق التي تؤكد أصالة ذلك الفقه، وتنفي تبعيته لهذا القانون أو غيره من التشريعات الوضعية.

وهذه الحقائق في إجمال هي:

أولاً: إن الفقه الإسلامي مستمدّ من الكتاب والسنة، فمصدره الأساسي إلهي، على حين يقوم القانون الرّوماني على أساس من مشيئة الإنسان، فمصدره بشري.

ثانياً: إن الفقه الإسلامي شامل لما يسمّى بالعبادات والمعاملات ولكن القانون الرّوماني لا يهتمّ بالمسائل الروحية.

ثالثاً: ينظم الفقه الإسلامي كلّ العلاقات الاجتماعية في محيط البيئة والدولة والعالم كلّه، غير أن القانون الرّوماني لا يهتمّ بالسياسة الدولية، ويعد هذا الجانب من علم السياسة لا من علم القانون[1].

رابعاً: لا يفرق الفقه بين الناس فكلّهم أمام التشريع سواء، ولكن القانون يقرر هذه التفرقة، فقد جاء في مدونة جوستنيان ما نصه: (في الحقّ أن الإيذاء الذي ينزل بأحد أعضاء مجلس الشيوخ له من سوء الوقع ما يوجب تقديره بأكثر ممّا يقدر به الإيذاء الذي ينزل بواحد من الرعاع أو الأجانب).

كذلك جاء في المدونة أن من يستهوي امرأة مستقيمة أو عذراء فعقوبته إن كان من بيئة كريمة مصادرة نصف ماله، وإن كان من بيئة ذميمة فعقوبته الجلد والنفي من الأرض[2].

خامساً: يعترف الفقه للذكر متى بلغ الرشد لأهليته الكاملة، ويأبى القانون الاعتراف له بهذه الأهلية ما دام أبوه على قيد الحياة، فلا ولاية لإنسان أبوه حيّ إلا إذا منحه أبوه الولاية.

كذلك لا يعترف القانون للمرأة بالأهلية الكاملة أو الناقصة، فهي أمة في بيت أبيها، ثم تصير أمة في بيت زوجها، فهي من ثم تحت الوصاية الدائمة لا يمكنها التصرّف إلا بإجازة الوصي أباً كان أو زوجاً، ولكن الفقه الإسلامي يقرر للمرأة الأهلية التامّة لإجراء جميع التصرفات الشرعية[3].

---

(١) هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص٢٠، وأنظر الدكتور علي حسن عبد القادر، المرجع السابق ص٥.

(٢) بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني ص١٣.

(٣) أنظر فلسفة التشريع الإسلامي للأستاذ صبحي المحمصاني ص٢٨٥ ـ ط بيروت.

سادساً: لا يقرّ الفقه التبنّي، ولكن القانون يعترف بأولاد التبنّي، ويجعلهم في درجة الأبناء الشرعيين.

سابعاً: إن المهر في القانون الروماني يدفع للزوج من قبل الزوجة أو أحد ذويها، على حين يدفع إلى الزوجة من قبل الزوج في الفقه الإسلامي[1].

ثامناً: لا يعترف القانون الرّوماني بنظم الوقف والشفعة وموانع الزواج سبب الرضاع، كما أن هذا القانون لا يجيز حوالة الدين والفقه الإسلامي بجميع مذاهبه يجيز هذه الحوالة بلا خلاف، ويعترف بتلك النظم، ويفصل القول فيها على نحو تشريعي دقيق[2].

تاسعاً: تختلط ذمة الوارث مع ذمة المورث في القانون الرّوماني، ولكنها منفصلة في الفقه الإسلامي، فالوارث في ذلك القانون يتحمل التركة بما لها وما عليها، ومن ثم يلزم بدفع ديون الميت الزائدة عن تركته، وفي الفقه الإسلامي لا يجبر الوارث على دفع ديون مورثه الزائدة عمّا خلّفه من أموال[3].

عاشراً: ولأن الفقه الإسلامي قائم على دعائم خلقية مستمدّة من الوحي الإلهي فإنه لا يسمح بتحوّل الغصب إلى حقّ عن طريق التقادم، ولكن القانون الرّوماني لضعف الصلة فيه بينه وبين الأخلاق ويسمح بتحوّل الغصب إلى حق[4].

فهذه الحقائق ونحوها ممّا لا مجال هنا لحصره وذكره تؤكد بأن الصلة مبتوتة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني، وأن الأمر كما يقول بحقّ الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري ـ رحمه الله ـ وهو بصدد موازنته بين هذا القانون وذلك الفقه: فإن هذا القانون بدأ عادات، . . ونما وازدهر عن طريق الدعوى والإجراءات الشكلية، أما الشريعة الإسلامية فقد بدأت كتاباً منزلاً من عند الله، ونمت وازدهرت عن طريق القياس المنطقي والأحكام الموضوعية. . إلا أن فقهاء المسلمين امتازوا عن فقهاء الرّومان، بل امتازوا على فقهاء العالم باستخلاصهم أصولاً ومبادىء عامة من نوع آخر هي أصول استنباط الأحكام من مصادرها، وهذا ما سموه بعلم أصول الفقه[5].

---

(١) أنظر صبحي المحمصاني، المصدر السابق.

(٢) التشريع الإسلامي وأثره في التشريع الغربي ص١١٠.

(٣) أنظر دكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص١٤٥.

(٤) أنظر دكتور صوفي أبو طالب ص١٤٥.

(٥) أصول القانون للدكتور السنهوري ص١٣٢.

ويقول العالم الفرنسي زيس: (إنني أشعر حينما أقرأ في كتب الفقه الإسلامي أني قد نسيت كلّ ما أعرفه عن القانون الرّوماني، وأصبحت أعتقد أن الصلة منقطعة بين الشريعة الإسلامية، وهذا القانون، فبينما يعتمد قانوننا على العقل البشري تقوم الشريعة على الوحي الإلهي، فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونيين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف[1].

فلا صلة إذن بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني، لاختلاف المصدر والغاية والمنهج. وكلّ من يحاول أن يقيم صلة ما بين هذا القانون وذلك الفقه لا يستطيع أن يقدم دليلاً واحداً مقبولاً، وما صدر عن الاستشراق في هذا الموضوع لون من الخرص أو الافتراض الذي يفتقر إلي أدلّة إثبات ولا سبيل إليها بحال.

٣

الفقه الإسلامي والتلمود اليهودي[2]

لا يكاد يختلف موقف الاستشراق من العلاقة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني، وموقفه من العلاقة بين هذا الفقه والتلمود اليهودي، وليس في هذا تعارض في موقف الاستشراق من الفقه الإسلامي، فهو بوجه عام يتغيا نفي أصالة هذا الفقه، ومن ثم تتلاقى آراء المستشرقين حول غاية واحدة، وهي اعتماد الفقه الإسلامي على مصادر غير إسلامية، وإن تباينت هذه المصادر من مستشرق إلى آخر، فإذا ذهب بعض المستشرقين إلى أن الفقه الإسلامي تأثر بالقانون الرّوماني، فإنه ينفي أن يكون للتلمود اليهودي تأثير في ذلك الفقه، وإذا أثبت بعضهم استقلال الفقه عن القانون الرّوماني فإنه في الوقت نفسه يحاول أن يقيم جسور التقاء بين التلمود والفقه، فالمستشرقون إذن يحكمهم في موقفهم من الفقه الإسلامي الإصرار على نفي أصالته واستقلاله وإن اختلفت الأسباب والوسائل.

إن المستشرق الفرنسي ج.هـ بوسكه[3] في دراسته بعنوان (تكوّن الفقه

---

(١) أنظر دكتور صوفي أبو طالب المرجع السابق ص١٠٩.

(٢) يُعدّ التلمود مرجع اليهود في أحكام العبادات والمعاملات، وهو يتألف من «المشنا» و«الجيمارة» والمشنا يضم السنة الموسوية، وقد قام بشرحه عدد من الأحبار وسمي الشرح بالجيمارة، ومنهما يتألف التلمود.

(٣) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص٤٥ ـ ٨٤.

الإسلامي، وأصل مصادره، عقدة لم تنحل) انتهى إلى أن الصلة مبتوتة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني، بيد أنه في القسم الأخير من هذه الدراسة يشير إلى أن هناك علاقة بين الفقه والتلمود، وأن التفاوت بينهما في المصادر وتنظيم الآراء لا يقطع بنفي تلك العلاقة، وهو يختم دراسته بقوله: وآخر ما أقول هو أن اليهودية لها تأثير عظيم جداً على تكوّن الإسلام في عصر محمد ﷺ وبشكل إجمالي يبدو لي واضحاً تماماً أن نقاط التشابه بين اليهودية والإسلام بعد ما تطورًا أكثر لفتاً للانتباه من كل وجهات النظر ـ من نقاط التشابه التي توجد في الإسلام والمسيحية، ولربما أمكن بالنسبة لبعض الاعتبارات أن نحدد الإسلام على أنه يهودية ذات نزعة عالمية..

ويقول أيضاً: ولقد يمكن أن يكون التلمود وحده قد أثّر في الفقه الإسلامي بالنسبة لروحه[1].

فهذا الكلام يدلّ بصريح اللفظ على أن اليهودية أثرت في الإسلام كله عقائده وعباداته ومعاملاته، وأن روح التلمود أثرت في الفقه الإسلامي، فماذا بقي بعد ذلك للفقهاء المسلمين، وما هو الإبداع الذاتي لهم في هذا الفقه والذي أومأ إليه بوسكه في تلك الدراسة؟ هل هو التنظيم والترتيب للمسائل والآراء، وما سوى هذا فليس لهؤلاء الفقهاء دور إبداعي فيه، فقد أخذوه عن التلمود، أو على الأقل تأثروا به، ومن ثم لا يعد بضاعة خالصة لهم؟!

إن مثل هذا المستشرق الذي حاول في القسم الأول من دراسته أن يكون منصفاً ومدافعاً عن الفقه الإسلامي ختم هذه الدراسة بما ينفي استقلالية هذا الفقه، ويجعل للثقافة اليهودية فضلاً عليه وتأثيراً واضحاً فيه.

وهناك من المستشرقين من رأى أن التأثير اليهودي مقصور على نقل القانون الرّوماني إلى الفقه الإسلامي؛ لأن هذا القانون أثر في الفكر اليهودي، وهذا أثر في الفقه الإسلامي، فهو بذلك كان وسيلة نقل، وليس بذاته صاحب فضل.

وسواء أكانت اليهودية قد أثرت في الفقه الإسلامي مباشرة كما يذهب بعض المستشرقين، أم نقلت إليه القانون الرّوماني كما يذهب البعض الآخر منهم، فإن هناك أمرين يقطعان بنفي الصلة بين التعاليم اليهودية والفقه

---

(١) المصدر السابق ص٨٤.

الإسلامي، وأنه لم يكن للفكر القانوني التلمودي تأثير ذاتي أو بالواسطة في هذا الفقه، وهذا الأمران هما:

أولاً: التفاوت بين التعاليم اليهودية والفقهيّة الإسلامية.

ثانياً: عدم وقوف الفقهاء المسلمين في عصر نشأة الفقه، وتكوّن المذاهب على التراث اليهودي..

أمّا التفاوت بين التعاليم اليهودية والفقهيّة الإسلامية فإنه واضح في مختلف المجالات التشريعية، كنظام الأسرة، ونظام العقوبات، فضلاً عن الإجراءات الشكلية التي تحكم التعاليم اليهودية، وهذه الإجراءات لا يعرفها الفقه الإسلامي.

إن الفقه الإسلامي يأخذ بمبدأ تعدد الزوجات بشروط خاصة، أهمّها المسوغ المشروع الذي يدعو إلى التعدد، ثم القدرة المالية، والتأكد من إقامة العدل بين الزوجات فيما يملك الزوج العدل فيه، وأخيراً اقتصار التعدد على أربع، ولكن التعاليم التلمودية تبيح هذا التعدد دون قصره على أربع زوجات، ودون مراعاة سائر الشروط التي يأخذ بها الفقه الإسلامي.

والطلاق في القانون اليهودي مرة واحدة، وهو في الفقه الإسلامي ثلاث مرات، ويبيح هذا القانون رجعة المرأة المطلقة ما دامت لم تتزوج، فإن تزوجت ثم طلقت أو مات عنها زوجها لا يجوز لزوجها الأول أن يتزوجها؛ لأنها قد تنجست، ولكن الفقه الإسلامي يبيح رجعة المرأة بعد الطلقة الأولى والثانية ما دامت في العدة دون رضاها ودون عقد جديد عليها، فإذا انتهت عدتها في هاتين الطلقلتين دون رجعتها في أثناء العدة جاز لزوجها أن يرجعها إليه ولكن بعقد جديد ومهر جديد، فإذا طلقت الطلقة الثالثة فإنها لا تحل لزوجها حتى تنكح نكاحاً طبيعياً من رجل آخر، ثم تطلق منه طلاقاً طبيعياً كذلك، والحكم على المرأة بالنجاسة بعد أن طلقت لا يعرفه الإسلام، وهو يدلّ على نظرة كريهة نحو المرأة التي كرمها هذا الدين، ورفع عنها ما كانت تعاني منه من هضم وظلم.

ولا يعرف التلمود جرائم التعزيز على حين يعرفها الفقه الإسلامي. وبالعقوبات التعزيرية يستطيع المجتمع الإسلامي أن يحيا في أمن وسلام؛ لأن هذه العقوبات غير المحددة أو التي يفوض أمر تقديرها إلى وليّ الأمر ومن

ينوب عنه كالقضاة؛ طوعاً لظروف الجريمة وطبيعتها يتيح للأمة مقاومة كل عوامل الاضطراب والفساد على اختلافها في كلّ عصر وبيئة[1].

ولا مجال لاستقراء كلّ أوجه التفاوت بين التلمود والفقه، وما أومأت إليه فيها يثبت أن الخلاف جوهري بينهما، وأن الطريق مقطوع بين التعاليم اليهودية والأحكام الفقهيّة الإسلامية.

ويضاف إلى هذا التفاوت الجوهري تفاوت شكلي، غير أنه يؤكد نفي العلاقة بين التلمود والفقه، فالزواج في الإسلام يتم بمجرد التراضي، ولا يحتاج بعد ذلك إلى إجراء شكلي، أما عند اليهود فلا ينعقد الزواج إلا إذا أفرغ العقد في قالب شكلي، حيث يجب النطق بعبارات معينة باللغة العبرية، ولا بد من كتابة العقد، ويشترط تقديس ذلك الزواج عن طريق إقامة صلاة دينية بحضرة عدد معين من الرجال، كما أن عقد الزواج لا يجوز في أيام معينة مثل أيام السُبوت والأعياد.

إن الفقه الإسلامي لا يعرف الشكليات والرسميات، والرضا وحده كاف فيه لإنشاء الالتزام، ولكن التعاليم اليهودية تولي الشكليات اهتماماً خاصاً، وتجعلها من شروط الالتزامات، وهذا يعني أن الدَّيْنَ اليهودي المزعوم على الفقه الإسلامي لا أساس له إلا في مخيلة من نادى به من المستشرقين.

وأمّا الأمر الثاني وهو عدم وقوف الفقهاء المسلمين على التراث التشريعي اليهودي في عصر نشأة الفقه، أو ظهور المذاهب فإن هؤلاء الفقهاء لم تكن لديهم الوسيلة التي تمكنهم من الاطلاع على القانون اليهودي فكل من التوراة والتلمود كان مكتوباً بلغة غير عربية، وما كان الفقهاء المسلمون يقبلون على تعلم اللغات الأجنبية؛ لعدم حاجتهم إليها من جهة ولعدم تيسر أسباب تعلم هذه اللغات من جهة أخرى، ومن ثم ظلت التشريعات اليهودية مجهولة لدى أولئك الفقهاء حتى أوائل القرن الرابع الهجري، وكان العالم اليهودي المصري أول من كتب بالعربية في هذه التشريعات، وكان ذلك في مستهل القرن الرابع[2].

إن الاختلاف بين القوانين التلمودية والتشريعات الإسلامية وعدم وقوف

---

(١) أنظر الدكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص٧٤، والتعزير في الشريعة الإسلامية للأستاذ الدكتور عبد العزي عامر.

(٢) أنظر صوفي أبو طالب المرجع السابق ص٧٦.

فقهاء المسلمين على تلك القوانين؛ لعدم نقلها إلى العربية إلا في أوائل القرن الرابع كما ذكرت آنفاً لا يجعل لموقف الاستشراق من موضوع تأثير التلمود في الفقه وزناً علمياً، ويقضي على آراء الاستشراق في تراثنا وحضارتنا بعدم الموضوعية.

وكما ادعى بعض المستشرقين بأن الإمامين الأوزاعي والشافعي قد درسا القانون الرّوماني في مدرسة بيروت القانونية، وتأثرا بهذا القانون في آرائهما الفقهيّة والأصولية ادعى بعضهم كذلك بأن الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة وصاحب أبي يوسف. وأول من دون الفقه على منهج علمي لم يسبق به، وهو أيضاً أول من كتب في العلاقات الدولية كتابة مفصلة دقيقة سبق بها فقهاء القانون الدولي في العالم كله ـ ادعى بأن هذا الإمام المتوفى سنة (١٨٩) تأثر في تبويبه وترتيبه للفقه الإسلامي بكتاب (المشنا اليهودي)[١].

وحتى تكون هذه الدعوى منطقية ينبغي إثبات أن الإمام الشيباني قد عرف كتاب المشنا وقرأه قبل أن يدون الفقه.

وقد أسلفت أن الفقهاء المسلمين لم يطلعوا في القرون الثلاثة الأولى على التراث القانوني اليهودي؛ لأنه كان مكتوباً بلغة غير عربية، وما كان الإمام محمد يعرف إلا العربية، وبذلك تصبح دعوى تأثر هذا الإمام في ترتيب كتبه بمنهج (المشنا) باطلة، وليست غير وهم سيطر على مخيلة القائلين بها.

ومع التسليم بأن الثقافة اليهودية أثرت بعض التأثير في الفكر الإسلامي، بيد أن هذا الأثر ظهر في الأدب والفلسفة دون الفقه الإسلامي، فالتاريخ حفظ لنا أسماء الأشخاص الذين أسهموا في الحركة العلميّة الإسلامية التي بدأت منذ صدر الإسلام، وكان من هؤلاء نفر من اليهود شاركوا في تلك النهضة العلميّة ولكننا لا نعثر على فقيه إسلامي واحد كان من أصل يهودي، أو تثقّف بالثقافة اليهودية، كما أن الذين أسلموا من علماء اليهود لم يكن من بينهم من تخصص في دراسة التلمود؛ حتى يكون هذا مسوغاً للظن بأن التراث اليهودي في مجال التشريع قد انتقل إلى المسلمين عن طريق هؤلاء العلماء.

---

(١) أنظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان الترجمة العربية ج٣ ص٢٣٤، ونظرة عامة في تأريخ الفقه الإسلامي ص٥.

٤

موقف الاستشراق
بين الدراسة العلميّة والنزعة التبشيرية

إذا كان قد اتضح من كلّ ما أوردته عن موقف الاستشراق من العلاقة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني، أو التلمود اليهودي أن هذا الموقف بوجه عام لا يعرف الموضوعية أو الأمانة العلميّة فإن الظرف الزمني الذي ظهرت فيه دعوى الاستشراق عن تأثر الفقه الإسلامي بهذا القانون يوحي بأنه ما كان يسعى من وراء هذه الدعوى لغاية علميّة، وإنما كان يسعى وراء غاية سياسية تبشيرية.

إن دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الرّوماني بدأت منذ القرن الماضي، وإن كانت لها جذور تمتد إلى ما قبل ذلك، بيد أنها في هذا القرن اتخذت طابع البحث الأكاديمي، ورددتها المجامع والدوريات الاستشراقية، وذلك لأن الغرب الصليبي كان قد أخذ يحتل أجزاء من العالم الإسلامي، ويمهد لهذا لاحتلال سائر أجزائه، وما كان هدفه من هذا الاحتلال سيطرة سياسية واقتصادية فحسب، وإنما كان هدفه الأساسي القضاء على مقومات الشخصية الإسلامية بإبعادها شيئاً فشيئاً عن قيمها وتراثها، وفي مقدّمة هذا التشريعات والقوانين التي تحكم حياتها. ولأن الاستشراق يخضع في نشاطه لتخطيط علمي مدروس يدرك أن المسلمين مهما يبلغ بهم التخلف الحضاري لا يرضون بغير تشريعات دينهم واجتهادات فقهائهم، وإن لم يأخذوا بهذه الاجتهادات، وتلك التشريعات التزاماً كاملاً، فلا سبيل إلى إبعادهم عن هذه التشريعات وإحلال غيرها محلها إلا إذا توسل إلى ذلك بمحاولة إقناع المسلمين بأن تشريعاتهم كانت تستجيب للتأثيرات الغربية، وإن التراث الفقهي ليس من صنع الفقهاء المسلمين، فقد أخذوه عن القانون الرّوماني، وهو مصدر القوانين التي يريد الاحتلال تطبيقها في المجتمعات الإسلامية.

إن الاستشراق على حد تعبير بعض المستشرقين يريد أسلمة القوانين الغربية[١]، يريد أن يقول للمسلمين إن هذه القوانين ليست غريبة عليهم، فهي مصدر فقههم، ولا ضير عليهم دينياً إن هم أحلوا تلك القوانين المتطورة محل الفقه الإسلامي الذي لم يعد صالحاً للحياة العصرية.

---

(١) أنظر هل للقانون الروماني تأثير على الفقه الإسلامي ص١٢٠.

فالغاية من إثارة موضوع العلاقة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني سياسية تبشيرية وليست علميّة على الإطلاق.

على أن هناك رأياً يذهب إلى أن القانون الرّوماني هو الذي تأثر بالفقه الإسلامي، وذلك لأن القوانين الأوروبية مستمدة من ذلك القانون، وعلى الرغم من تطويرها عبر التاريخ ما زالت روح القانون الرّوماني تسري في كل التشريعات الغربية، وقد أثر الفقه الإسلامي في هذه التشريعات منذ بداية عصر النهضة في أوروبا وحتى الآن، بل إن هناك بعض النظريات الفقهيّة الإسلامية كنظرية التعسف في استعمال الحق، ونظرية النيابة عن الغير أخذتها القوانين الأوروبية عن الفقه الإسلامي، وإن أنكر الفقهاء الأوروبيون ذلك.

ويلاحظ من يدرس الفقه المالكي والقانون المدني الفرنسي أن بينهما تشابهاً واضحاً في كثير من القضايا، وهذا يعني أن هذا القانون انتفع بذلك الفقه أو تأثر به، فقد كان الفقه المالكي يسود المجتمع الإسلامي في الأندلس وشمال أفريقيا وجزر البحر المتوسط، وقد أثر في القانون الفرنسي عن طريق الدراسة العلميّة في المدارس الإسلامية بالأندلس وغيرها، وأيضاً عن طريق ترجمة بعض مؤلفات ذلك الفقه إلى الفرنسية.

فالفقه الإسلامي صاحب الفضل على القانون الرّوماني باعتباره أباً للقوانين الغربية وليس العكس.

وأود هنا الإشارة إلى أن الحديث عن أصالة الفقه الإسلامي وعدم تأثره بروافد أجنبية لا يعني إزدراء الجهد البشري في مجال التقنين والتشريع، فالإسلام يحترم الرأي لذاته لا لقائله، والحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها دون نظر إلى مصدرها، والقانون الرّوماني - إذا راعينا ظروف الزمان والمكان - يمثل بلا مراء جهداً بشرياً لا بأس به في جملته لتنظيم الحياة الإنسانية، ومن ثم لا يكون الحديث عن الصلة بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني امتهاناً لهذا القانون، ورفضاً مطلقاً له، وإنما يصبح هذا الحديث وضعاً للأمور في نصابها الصحيح، وتأكيداً على أن فقهاً يعتمد على الوحي الإلهي لا يمكن في منطق العقل قبل منطق الإيمان أن يكون عالة على قانون مستمد من آراء بشرية. أو سلطة زمنية، وأن

---

(١) أنظر المقارنات التشريعية للأستاذ حسين عبدالله، والفقه الإسلامي وأثره في التشريع الغربي للدكتور محمد يوسف موسى، ودفاع عن الشريعة لأستاذ علال الفاسي.

الاستشراق في موقفه من هذه القضية التي افتعلها وشغلنا بها لا يأخذ بالمنهج العلمي في دراسته. وإن بدا شكلياً أنه يأخذ بهذا المنهج.

وبعد فإن الاستشراق فيما ذهب إليه من القول بعدم أصالة الفقه الإسلامي، وتأثره بالقانون الرّوماني أو التلمود اليهودي كان بعيداً كل البعد عن الموضوعية والأمانة العلميّة، لأنه كان يفترض ما يشاء ثم يحاول في تعسف أن يثبت أن ما افترضه حقيقة علميّة لا مراء فيها.

وقد تأكد ممّا سبق أن الفقه الإسلامي أصيل في مصادره، أصيل في منهج تدوينه، أصيل في أقسامه ومصطلحاته، وكلّ دعوى تحاول أن تنفي عن هذا الفقه أصالته وتفرّده بخصائصه لا يدافع عنها دليل علمي مقبول، وهي من ثم دعوى لا وزن لها في معيار الحقّ والصدق، والبحث العلمي الأصيل.



الفصل الثاني

مصادر الفقه ونظرياته وقواعده ومصطلحاته

١ ـ المصادر

أ ـ النصّ الشرعيّ.

ب ـ الاجتهاد.

جـ ـ تصنيف المحدثين للمصادر الفقهيّة.

٢ ـ النظريات.

أ ـ معنى النظرية.

ب ـ بين النظرية والقاعدة الفقهيّة.

جـ ـ دراسة النظريات من العلوم المستحدثة.

د ـ تعريف عام ببعض النظريات.

٣ ـ القواعد.

أ ـ القاعدة لغة واصطلاحاً.

ب ـ بين القاعدة الفقهيّة والقاعدة الأصولية.

جـ ـ مراحل تكوين القواعد الفقهيّة.

د ـ القيمة العلميّة للقواعد الفقهيّة.

هـ ـ القواعد الأساسية وتفسيرها.

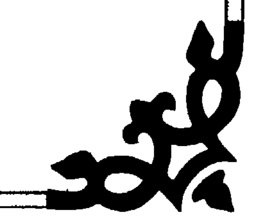
٤ ـ المصطلحات.

أ ـ معنى المصطلح.

ب ـ متى وضعت المصطلحات الفقهيّة؟

جـ ـ مصطلحات الحكم الشرعيّ..

د ـ بعض المصطلحات المذهبية.





تمهيد

للفقه الإسلامي مصادره الخاصّة والتي يمتاز بها عمّا سواه من القوانين، كما أن له نظرياته وقواعده التي تؤكد عمق الفكر الفقهي وأصالته لدى الفقهاء المسلمين، وله كذلك مصطلحاته التي تعبّر عن أبوابه وفصوله ومسائله أدق تعبير.

وفيما يلي كلمة تعريفية موجزة عن هذه المصطلحات، وتلك المصادر والقواعد والنظريات.

١
المصادر

ممّا لا خلاف فيه بين الفقهاء والأصوليين أن النصّ الشرعيّ قرآناً أو سنة هو المصدر الأول للفقه الإسلامي، وأن الفقه بهذا المصدر يختلف عن كلّ القوانين التي عرفتها البشرية قديماً وحديثاً، كما سبقت الإشارة إلى هذا في الحديث عن خصائص الفقه..

ويلي هذا المصدر الاجتهاد، فهو المصدر الثاني، وهو ليس إلا وسيلة لفهم النصّ، وتطبيقه، واستلهام روح التشريع ومقاصده، وقواعده في الكشف عن الأحكام التي لم يتناولها النصّ بأسلوب صريح أو غير مباشر.

فمصادر الفقه إذن نصّ واجتهاد، نصّ جاء وحياً باللفظ والمعنى، وهو القرآن الكريم، أو وحياً بالمعنى فقط وهو السنة النبوية.

أما الاجتهاد فقد دعا إليه النصّ، فهو من ثم ليس له استقلالية عنه، أو خروج عليه؛ لأنه محكوم به، ومقيد بالضوابط والقواعد التي دلّ عليها النصّ صراحة أو ضمناً، ولهذا كان الاجتهاد في خدمة النصّ دائماً، يدور في فلكه ويعمل في نطاقه، كما كانت الآراء الاجتهادية ـ وإن كانت فهماً بشرياً للنصّ وما استمدّ منه من قواعد ومبادىء ـ ليست كالآراء البشرية الخالصة، فلها صبغتها الدينية التي تجعل من الالتزام بها التزاماً بالشريعة ذاتها.

ويشهد لهذا خبر معاذ بن جبل حين أرسله الرسول ﷺ إلى اليمن قاضياً ومعلماً، فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لمعاذ: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء»؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله». قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ»، قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ»[١].

والاجتهاد له وسائله المتعدّدة، من أهمّها الإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب، وسدّ الذرائع. ويطلق العلماء على النصّ والاجتهاد بكلّ وسائله مصادر الفقه أو أدلته أو حججه، لأن الأحكام الفقهيّة انبنت عليها وأخذت منها، ولأنه يلزمنا الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً.

وهذه المصادر أو الأدلة يختلف المحدثون في تصنيفها، فمنهم من يرى أنها نوعان:

١ ـ مصادر أساسية، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس.

٢ ـ مصادر تبعيّة، وهي ما عدا هذه المصادر الأساسية الأربعة، وسميت تبعيّة؛ لأنها متفرّعة عن المصادر الأساسية، فهي راجعة إليها وليست زائدة عليها في رأي كثير من العلماء.

وأهمّ المصادر التبعيّة: الاستحسان، والاستصلاح والعرف[٢]. ومن الباحثين من يذهب إلى أن المصادر، إما أصليّة، وإما تبعيّة، والأولى هي الكتاب والسنة فقط.

والثانية هي: الإجماع والقياس والاستحسان، وسدّ الذرائع، والعرف، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا والاستصحاب[٣].

ويؤثر بعضهم تصنيف مصادر الفقه إلى مصادر عقلية، وأخرى نقلية، ويقسم المصادر النقلية قسمين:

١ ـ مصادر نقلية جاء بها الوحي، وتشمل القرآن الكريم والسنة النبوية وشرع من قبلنا.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الأقضية، وانظر إعلام الموقعين ج١ ص٢٠٢.

(٢) أنظر المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا ج١ ص٦٠ ـ ١٣٨.

(٣) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٤٨ ـ ٢١٤.

٢ ـ مصادر نقلية من غير طريق الوحي، وهي الإجماع، وقول الصحابي، والعرف.

أما المصادر العقلية فتشمل القياس، والاستحسان، والاستصلاح، والاستصحاب، وسدّ الذرائع.

ويضيف إلى هذه المصادر مصادر أخرى مختلف فيها وهي: الاستقراء، والاستدلال، والأخذ بأقلّ ما قيل، ونفي الحكم لنفي الدليل، والإباحة الأصليّة ودلالة الإلهام[١].

ويستدل ممّا تحدث به بعض الباحثين عن مصادر الفقه أنها تنقسم ثلاثة أقسام:

الأولى: مصادر مجمع عليها، وهي النصّ الشرعيّ قرآناً وسنة صحيحة، والعلاقة بينهما أن السنة ـ قولية كانت أو فعلية أو تقريرية ـ بيان للقرآن، وهو الذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٢].

الثاني: مصادر متفق عليها بين جمهور العلماء، وهي الإجماع والقياس، فقد أنكر حجتيهما بعض الطوائف كالظاهرية وبعض فرق الشيعة والنظام[٣] ومن سار على دربه، ورد الجمهور الأدلة التي عول عليها هؤلاء في إنكارهم حجية الإجماع والقياس..

الثالث: مصادر مختلف فيها، وتشمل ما دون النصّ والإجماع والقياس مثل الاستحسان والاستصلاح.. إلخ[٤].

ومن العلماء من يَردُّ المصادر كلّها إلى الكتاب والسنة، بل إن منهم من يرد هذه المصادر إلى الكتاب فقط، لأنه هو الآمر بالأخذ بالسنة، ولأنها فيما جاءت به من أحكام لا تخرج عن أسس القرآن ومبادئه العامة[٥].

وإذا كان المُحْدَثون قد اختلفوا في تصنيف مصادر الفقه فإن هذا الاختلاف في الواقع ليس جوهرياً؛ فهم متّفقون على أن النصّ الشرعيّ هو الأصل والمصدر

---

(١) أنظر مناهج الإجتهاد في الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور ص١٩٠ ـ ٣٢٨.

(٢) الآية: ٤٤ في سورة النحل.

(٣) النظام هو إبراهيم بن سيار البصري توفي سنة (٢٣١ هـ)، وكان رئيساً لفرقة من المعتزلة سميت باسمه.

(٤) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي.

(٥) أنظر المدخل الفقهي العام ص١٣٧ ـ ١٣٨.

الأول، وما عداه يدور في فلكه يخدمه ولا يصادمه، كما أن اختلافهم حول بعض المصادر كالاستحسان والمصلحة المرسلة اختلاف شكلي أو اختلاف يرجع إلى تفاوتهم في تصور معنى الدليل، ومدى علاقته بالنصّ الشرعيّ، فما من عالم مسلم يتبنّى في اجتهاده وسيلة تؤثر على التزام المكلف بالنصّ وتطبيقه.

على أن من العلماء[١] من قصر مصادر الفقه على الكتاب والسنة والاجتهاد ولعل هذا الرأي أولى من سواه؛ لأنه يلتقي مع خبر معاذ الذي سبق ذكره، ولأنه أيضاً خروج من الاختلاف في تصنيف هذه المصادر وإن كان اختلافاً غير جوهري.

هذه كلمة عامة عن مصادر الفقه، وتصنيف المحدثين لها، ولا يسمح المجال بتفصيل القول في كلّ منها، ومن أراد الإلمام بها، أو الوقوف عليها فعليه بالرجوع إلى كتب الأصول القديمة منها أو الحديثة فقد درست مصادر الفقه دراسة تفصيلية مستفيضة.

٢

النظريات

النظريات جمع نظرية، وهي لغة مشتقة من النظر، وتعرف بأنها قضية تثبت ببرهان، أو أنها جملة من التصورات المؤلفة تأليفاً عقلياً، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدّمات[٢]، كما أن للنظرية تعريفات اصطلاحية بحسب ما تضاف إليه، فنظرية المعرفة تختلف في مدلولها عن النظرية الفلسفية وهكذا.

والنظرية الفقهيّة عبارة عن المفهوم العام الذي يؤلف نظاماً حقوقياً يحكم كلّ ما يتّصل بموضوع النظرية من أحكام متنوعة مبثوثة في أبواب الفقه المختلفة، فمثلاً نظرية الملكية عبارة عن الأحكام التي تدور حول الملكية، من حيث أسبابها وأقسامها، وأحكام وخصائص كلّ قسم، والطرق التي تنتهي بها الملكية، وسائر ما يتعلق بها.

والنظرية بهذا المعنى تختلف عن القواعد الكليّة في الفقه، فهذه القواعد

---

(١) انظر أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله.

(٢) أنظر الصحاح في اللغة إعداد نديم مرعشلي، وأسامة مرعشلي جـ٢ ص٥٨٠ ط بيروت، والمعجم الوسيط مادة: نظر إخراج مجمع اللغة العربية ـ القاهرة.

عبارة عن ضوابط خاصّة يتضمّن كلّ منها حكماً عامّاً ينطبق على الجزئيات التي تندرج تحت موضوع القاعدة، فهي تمثّل ضابطاً خاصّاً بناحية معينة من النظرية، فقاعدة ـ الأصل في العقد رضا المتعاقدين، تمثّل ضابطاً خاصّاً بناحية معينة في نظرية العقد، ينطبق على كلّ العقود، ولكنها لا تمثل أمراً عاماً يتناول أحكام العقود من جميع نواحيها[1].

ويذهب بعض المعاصرين[2] إلى أن النظريات الفقهيّة مرادفة في معناها للقواعد، ولكن هذا الرأي غير مسلم، فبين النظريات والقواعد اختلاف يتلخص في أمرين[3]:

الأول: القاعدة الفقهيّة تتضمّن حكماً فقهياً في ذاتها، وهذا الحكم الذي تتضمنّه القاعدة ينتقل إلى الفروع المندرجة تحتها، فقاعدة (اليقين لا يزول بالشك) تضمنت حكماً فقهياً في كلّ مسألة اجتمع فيها يقين وشكّ، وهذا بخلاف النظرية الفقهيّة فإنها لا تتضمّن حكماً فقهياً في ذاتها كنظرية الفسخ والبطلان.

الثاني: القاعدة الفقهيّة لا تشتمل على أركان وشروط بخلاف النظرية الفقهيّة، فلا بدّ لها من ذلك، ويمكن أن تندرج مجموعة من القواعد الفقهيّة تتسم بصفة عامة، أو تتّحد في موضوعها العام تحت نظرية معينة مثل: (العادة محكمة، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، ولا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان).. إلخ فهذه القواعد تندرج تحت عنوان (نظرية العرف) فإن العرف هو الطابع العام الغالب عليها.

فالنظرية أعمّ من القاعدة، وهذه قد تكون جزءاً من أجزاء النظرية، ولكنها مع هذا تتّسم بالعموم باعتبار الجزئيات التي تندرج تحت موضوعها.

من تاريخ النظريات الفقهيّة

إذا كان التراث الفقهي لم يعرف بعض ما عرفه القانون الوضعي من إفراد

---

(١) أنظر القواعد الأساسية في التشريع الإسلامي للدكتور عبد الجليل القرنشاي، بحث مخطوط ألقي في ندوة التشريع الإسلامي التي أقامتها كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية بمدينة البيضاء الليبية في مايو سنة (١٩٧٢).

(٢) أنظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص٨ ـ ط دار الفكر العربي ـ القاهرة.

(٣) أنظر النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية للشيخ أحمد فهمي أبو سنة ص٤٤، والقواعد الفقهية للأستاذ علي أحمد الندوي ص٥٥ وما بعدها. والقواعد للمقري تحقيق أحمد بن عبدالله بن حميد ج١ ص١٠٩ وما بعدها.

أبحاث ودراسات للنظريات القانونية، كنظرية التعسف في استعمال الحق، ونظرية النيابة، ونظرية الظروف الطارئة ـ فإنه عرف هذه النظريات وغيرها مبثوثة فروعاً في مختلف أبوابه ومسائله على نحو أدقّ ممّا عرفه ذلك القانون، وأكّدت الدراسات الفقهيّة المعاصرة هذا، وظهرت مؤلفات وأبحاث متعدّدة تجلي نظريات الفقه، وتثبت أن ما أفاض فقهاء القانون في الحديث عنه والإشادة به من نظريات تضرب جذوره إلى الشريعة الغراء، فهي من ثم مأخوذة من نصوص هذه الشريعة أو فقهها[1].

لقد عرف تراثنا الفقهي النظريات الفقهيّة مسائل وجزئيات كثيرة لم يعرفها نظاماً قانونياً له أركانه وشروطه وأقسامه، ولكن الدراسات المعاصرة باستقرائها وتتبعها للجزئيات والفروع كشفت عن هذه النظريات، ولهذا تعدّ دراسة النظريات الفقهيّة من العلوم المستحدثة من حيث البناء والتكوين القانوني لها لا من حيث المبادىء والقواعد التي قامت عليها وتألفت منها، فهذه عرفها الفقه منذ بدأ عصر البعثة، ونمت وتفرّعت مع نمو الفقه، وظهور المدارس والمذاهب الفقهيّة. . وهذا لا يضير الفقه الإسلامي في الماضي، لأن هذا الفقه ككلّ فقه أصيل إنّما يعالج المسائل مسألة مسألة، ويضع لها حلولاً عملية عادلة ينساب فيها تيار خفي من المنطق القانوني المتسق، وعلى الباحث أن يكشف عن هذا التيار، وأن يشيد نظرية متماسكة يسودها منطق قانوني سليم من الحلول المتفرّقة الموضوعة للمسائل المختلفة[2].

والنظريات الفقهيّة متعدّدة، ومن الباحثين المعاصرين من خصّ بالدراسة نظرية واحدة، ومنهم من عرض لأكثر من نظرية، وهناك من حاول في دراسته لهذه النظريات أن يوازن بين الفقه والقانون؛ ليؤكد سبق الفقه ودقته في هذا المجال، وأن فقهاء القانون لم يأتوا بجديد من حيث المضمون بالنسبة لما كتبه فقهاء الإسلام[3].

---

(١) أنظر المقارنات التشريعية للأستاذ سيد عبدالله حسين.

(٢) أنظر مصادر الحق للدكتور السنهوري ج٦ ص٩٠ ـ ط القاهرة.

(٣) من الذين أفردوا بعض النظريات أستاذنا الشيخ علي الخفيف في كتابه الضمان في الفقه الإسلامي، والأستاذ الدكتور محمد زكي عبد البر في نظرية التبعة في الفقه الإسلامي، ومن الذين درسوا أكثر من نظرية الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه المدخل الفقهي العام، والأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي في الجزء الرابع من موسوعته الفقه الإسلامي وأدلته.

وقد تفاوت حديث هؤلاء الباحثين من حيث الكم، وإن لم يختلفوا من حيث الكيف، فقد اتفقت كلمتهم على أن النظريات الفقهيّة قام على أسسها صرح الفقه الإسلامي، وتعتبر كالعنصر الهندسي في بنائه العظيم الخالد[1]، فضلاً عمّا لها من قيمة علميّة في تكوين الملكة الفقهيّة التي تُعين من يدرس الفقه على الربط بين الفروع والجزئيات، وأيضاً الوقوف على مدارك الفقهاء وأصول اجتهادهم.

على أن بعض تلك النظريات تدرس كجزء من علم الأصول كنظرية الأهلية والمصلحة والعرف، ولكن لأن هذا العلم نشأ لخدمة البحث الفقهي أضحت مثل هذه النظريات نظريات فقهيّة، ولعل عدّها ضمن النظريات الفقهيّة جاء على سبيل التغليب.

وليس الغرض من الحديث عن النظريات الفقهيّة هنا تقديم دراسة شاملة لها، وإنّما إعطاء نبذة عنها، لأن المجال لا يتيح هذه الدراسة، ومع هذا لا بأس من إجمال القول في بعض هذه النظريات من باب ما لا يمكن ذكره كلّه لا يترك كلّه.

والنظريات التي نقدم فيما يلي فكرة مجملة عنهاتكاد تمثل تخطيطاً لأهمّ موضوعاتها هي:

(١) ـ نظرية الأهلية.

(٢) ـ نظرية البطلان.

(٣) ـ نظرية العرف.

أولاً: نظرية الأهلية

الأهلية من خصائص الأشخاص، وهي في اللغة تستعمل بمعنى الصلاحية والجدارة والكفاية لأمر من الأمور، يقال: فلان أهل للرئاسة؛ أي هو جدير بها[2].

وتعرف الأهلية في الاصطلاح الفقهي بعدة تعريفات تختلف لفظاً لا معنى ومن هذه التعريفات أن الأهلية هي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه، وصلاحيته لصدور الأفعال منه على وجه يعتدّ به شرعاً[3].

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا ج١ ص٢٣٥.

(٢) أنظر المرجع السابق جـ٢ ص٧٤٢.

(٣) أنظر الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود للشيخ بدران أبو العينين بدران ص٤٢٨.

والأهلية هي الأمانة التي أخبر الله عزّ وجلّ بحمل الإنسان إيّاها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾[1]، فالأهلية من ثم ملازمة للإنسان من يوم ظهوره في الحياة حقيقة أو حكماً، فيصير أهلاً للإلزام والالتزام[2]، ولهذا كانت قسمين:

أ ـ أهليّة وجوب.

ب ـ أهليّة أداء.

وتعرف أهليّة الوجوب بصلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق، وتجب عليه واجبات، وأساس ثبوتها وجود الحياة، أو الصفة الإنسانية ولا علاقة لها بالسن أو العقل، والمجنون يعتبر متمتعاً بأهليّة الوجوب[3].

وهذه الأهلية قد تكون كاملة أو ناقصة.

وأهليّة الوجوب الناقصة تثبت للجنين في بطن أمّه، فيكون أهلاً لأن تثبت له حقوق فقط، دون أن تترتب عليه واجبات أو التزامات بشرط ولادته حياً.

أما أهليّة الوجوب الكاملة فتثبت للإنسان منذ ولادته دون أن تفارقه في جميع أدوار حياته، فالإنسان بمجرّد ولادته حيّاً يتمتع بهذه الأهلية فتثبت الحقوق له وعليه.

وتعرف أهليّة الأداء بصلاحية الإنسان لممارسة الأعمال التي يتوقّف اعتبارها على العقل، أو لصدور التصرّفات منه على وجه يعتد به شرعاً، وتترتب عليها الأحكام، ومناط هذه الأهلية التمييز والعقل، فهي ترادف المسؤولية، ولذا لا تثبت للجنين وهو في بطن أمّه، كما لا تثبت له عند ولادته حتى يبلغ سنّ الرشد، أو حتى يصير مميزاً قادراً على فهم الخطاب التشريعي إجمالاً، وعلى القيام ببعض الأعباء.

فأهليّة الأداء إذن لا وجود لها في الطفل قبل التمييز، على حين أن أهليّة الوجوب لا يعتريها العدم في الشخص أصلاً؛ لأنها ملازمة للصفة الإنسانية في الوجود.

---

(١) الآية: ٧٢ في سورة الأحزاب.

(٢) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ج١ ص١٦٣.

(٣) أنظر المدخل الفقهي العام ج٢ ص٧٤٠.

وأهليّة الأداء كأهليّة الوجوب قد تكون ناقصة أو كاملة، فهي ناقصة إذا كان الإنسان في دور التمييز إلى البلوغ، وذلك بسبب نقص العقل والتمييز، ويصدق هذا على المعتوه الذي لم يصل العته به إلى درجة اختلال العقل وفقده، وإنّما يكون ضعيف الإدراك والتمييز.

وتكون أهليّة الأداء كاملة إذا بلغ الإنسان الحلم عاقلاً، فهي تتحقق بتوافر العقل، ولما كان العقل من الأمور الخفيّة ارتبط بالبلوغ؛ لأنه مظنة العقل والأحكام ترتبط بعلل ظاهرة منضبطة، فيعتبر الشخص عاقلاً بمجرّد البلوغ وتثبت له حينئذٍ أهليّة أداء كاملة، ما لم يعترضه عارض من عوارض[1] الأهلية.

عوارض الأهلية

العوارض جمع عارض، ويطلق على أكثر من معنى، منها الآفة تعرض في الشيء، والحائل والمانع، ويراد بالعوارض في الأهلية، ما يؤثر على صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه، أو صلاحيته لأن يكون محلاً لخطاب الشارع، وتلك العوارض إما سماوية أو مكتسبة.

والعوارض السماوية هي ما ليس للشخص اختيار في إيجادها كالجنون والعته والإغماء والنوم ومرض الموت.

والعوارض المكتسبة هي التي يكون للإنسان في تحصيلها كسب واختيار، وقد تكون من الإنسان نفسه أو من غيره، والأولى كالجهل والسكر والسفه والهزل، والثانية كالإكراه.

وعوارض الأهلية إما أن تزيل الأهلية بصورة كاملة كالجنون أو تزيلها، ولكن بصورة غير كاملة كالسكر، وإما أن تغيّر بعض الأحكام مراعاة للمصلحة كالسفر والإكراه[2].

ثانياً: نظرية البطلان

البطلان في أصل معناه اللغوي: سقوط الشيء لفساده، والباطل ما لا

---

(١) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ج١ ص١٦٨، والشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية للشيخ بدران أبو العينين ص٤٢٨.

(٢) أنظر المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا ج٢ ص٧٩٩، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج١ ص١٦٨.

ثبات له عند الفحص عنه، ومنه قيل لخلاف الحق: (باطل) وعليه قول كعب بن زهير:

ومن دعا الناس إلى ذمه ذموه بالحقّ وبالباطل

ويعرف البطلان في الاصطلاح الفقهي بأنه: «عدم اكتساب التصرّف وجوده الاعتباري، وآثاره في نظر الشارع» أي إن البطلان هو عدم ذلك الوجود الاعتباري للتصرّف، وإن وجدت صورته الحسيّة.

وهذا يعني أن كلّ تصرّف من الإنسان له ناحيتان في الوجود.

أ ـ وجود حسي، وهو وقوعه بحركته وصورته المادية.

ب ـ وجود اعتباري، وهو أن يعتبر الشارع له بعد وقوعه صفة الصلاحية لأن تترتب عليه أحكامه، وهي آثاره المقررة له شرعاً.

والبطلان يلحق بالأفعال كما يلحق بالأقوال. .

فمثلاً التصرّفات القولية كالعقود مثل البيع والإجارة والهبة وجودها الحسي، وهو صدور الإيجاب والقبول، أو ما يقوم مقامهما ممّا تعقد به العقود عادة، أما وجودها الاعتباري فهو كونها رابطة منعقدة تربط المتعاقدين بحقوق والتزامات رتّبها الشارع على انعقاد هذه الرابطة بينهما، فإذا وجدت هذه العقود مستوفية مقوماتها وشرائطها الأساسية في نظر الشارع اعتبرت منعقدة؛ أي موجودة شرعاً، كما وجدت حسّاً، وترتّب عليها أحكامها ونتائجها التي رتبها الشارع على انعقادها من تمليك أو غيره، أما إذا وقعت غير مستوفية لأركانها وشروطها التي جعل الشارع وجودها الاعتباري متوقّفاً عليها في نظره، كما لو صدر البيع من مجنون فإن العقد رغم وجوده حسّاً يكون معدوماً اعتباراً.

ومن التصرّفات الفعلية التي يلحقها البطلان إحراز الشيء المباح دون أن يستوفي شرائط الإحراز التي منها أن يكون واقعاً بقصد التملك، فإنه لا ينشىء الملكية لمحرزه؛ لأنه لم يكتسب الوجود الاعتباري في نظر الشارع. وكذلك تسليم المبيع إلى المشتري لا يعتبر تنفيذاً صحيحاً لعقد البيع إلا إذا كان غير مشغول بحقّ لغير المشتري، فإن كان مشغولاً كان التسليم باطلاً، فلا يترتب عليه حكمه. وهو انتقال ضمان المبيع إلى عهدة المشتري.

ويتّضح من هذا أن سبب البطلان مردّه إلى مخالفة التصرّف لنظامه الشرعيّ في ناحية جوهرية.

ويراد بالناحية الجوهرية التي توجب مخالفتها البطلان كلّ ناحية أو شريطة أساسية سواء أكانت ذاتية، أي متعلّقة ببعض الأوصاف المشروطة شرعاً في مقومات التصرّف وأركانه، أو كانت شكليّة محضة.

وتعدّ أركان العقود من شرائطها أو مقوماتها الأساسية، وتخضع بعض العقود لمراسم شكلية معينة من تسجيل وإشهاد أو كتابة، بحيث تعدّ تلك المراسم الشكلية في نظر التشريع من شرائط تكوينها كالإشهاد في عقد الزواج شرعاً، وكالتسجيل في عقد الوكالة بالخصومة قانوناً.

والبطلان قابل للتجزؤ، فقد يكون العقد أو التصرّف الواحد بعضه باطل وبعضه معتبر بالنسبة إلى ناحية دون أخرى من محله، وذلك لأن الاعتبار الشرعيّ قد تتوافر شرائطه في جزء دون آخر من المحل فلا مانع من تجزؤ الاعتبار.

ومن ذلك مثلاً لو جمع إنسان بين ماله ومال موقوف فباعهما صفقة واحدة صح البيع في ماله بحصته من الثمن، وبطل في الموقوف. وكذلك لو جمع في النكاح بين امرأة تحلّ له وأخرى لا تحلّ له فتزوجهما بعقد واحد صح النكاح في حقّ من تحلّ له، ويطل في حقّ الأخرى.

من خصائص نظرية البطلان

إذا كانت النتيجة الأساسية للبطلان أن التصرّف يفقد به سببيته لحكمه، فلا يترتب عليه الأثر المقرر له شرعاً في حال صحته ـ فإن لهذه النتيجة أحكاماً عامة متفرّعة عنها تعدّ خصائص لنظرية البطلان، وهذه الخصائص هي ما يلي:

أولاً: إن بطلان الشيء يستلزم بطلان ما في ضمنه وبطلان ما بني عليه، فلو باع الإنسان شيئاً بيعاً باطلاً، واشتمل البيع على شروط بطلت مع البيع الشروط التي اشترطها العاقدان فلا تلزمهما.

ثانياً: إذا بطل التصرّف الفعلي لزم نقضه، وإعادة الأوضاع إلى سابق عهدها قبل التصرّف، فلو تقابض المتبايعان المبيع والثمن في البيع الباطل يلتزم كلّ قابض بردّ ما قبضه؛ لبطلان القبض المبني على عقد باطل.

ثالثاً: العقد الباطل لا يقبل الإجازة.. إن محل الإجازة إنّما هو العقد المنعقد الموقوف الذي يمسّ حقاً لغير العاقدين، فلذلك الغير أن يجيزه إن شاء فينفذ عليه أو أن يرفضه فيبطل، فالعقد الموقوف عقد صحيح في أصله، لكنه مُحتبس عن السريان حتى يجيزه من له حقّ الإجازة.

أما العقد الباطل فليس عقداً قائماً متوقفاً ليمكن إنفاذه إلى غايته بالإجازة، بل هو لغو عديم الاعتبار في نظر التشريع، فكأنه لم يوجد أصلاً، فمثلاً لو باع المجنون، أو وهب الصغير شيئاً من ماله، وكلاهما لا أهليّة له في البيع والهبة، ثم عقل المجنون، أو بلغ الصغير فأجاز العقد لا يجوز؛ لأنه صدر باطلاً، فلا يقبل الإجازة، فعليه إن شاء أن يجدد إنشاءه.

رابعاً: العقد الباطل لا يحتاج إلى فسخ، ولا يحتج به أمام القضاء، وذلك لأن العقد الباطل معدوم لم يوجد، والفسخ إزالة للعقد، وإزالة المعدوم تحصيل للحاصل.

وما دام العقد الباطل لا يحتاج إلى إبطال فإن النتيجة اللازمة لهذا أنه لا يحتج به أمام القضاء، فالقاضي يرد الاحتجاج به إذا ادَّعى أو تمسّك به ذو مصلحة لديه، ولو لم يدفع الخصم بالبطلان، ولم ينتبه إليه؛ لأن تقرير بطلانه عند التمسّك به لا يتوقف على طلب.

خامساً: البطلان لا يسري عليه حكم التقادم..

التقادم هو مرور الزمان، ويراد به انقضاء زمن معين (خمسة عشر عاماً مثلاً) على حقّ في ذمة إنسان أو على عين لغيره في يده، دون أن يطالب صاحبها، وهو قادر على المطالبة. على أن التقادم إما أن يعتبر مانعاً لسماع الدعوى بالحقّ أمام المحاكم مع اعتبار الملكية أو الحقّ في الواقع باقيين على حالهما السابق، وهذا هو التقادم المانع؛ لأنه منع الدعوى، وإما أن يعتبر سبباً لملكية صاحب اليد، وانقطاع حقّ صاحب الحقّ المهمل بتاتاً، وهذا هو التقادم المكسب؛ لأنه أكسب الإنسان ملكية في شيء هو في الأصل لغيره.

فالعقد الباطل لا ينقلب بمرور الزمان أو التقادم إلى عقد صحيح، لأن الباطل معدوم والعدم لا ينقلب وجوداً بطول الأمد[1].

نظرية العرف[2]

تعدّ نظرية العرف من أهمّ النظريات التي تشغل في الفقه الإسلامي حيزاً

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقا ج٢ ص٦٤١ ـ ٦٧٠.

(٢) حظيت نظرية العرف وكذلك نظرية المصلحة دون سواهما من النظريات باهتمام خاص من الفقهاء قدامى ومحدثين، فقد كتب عن العرف في الماضي كثير من العلماء، وخص ابن عابدين الفقيه الدمشقي المتوفى سنة(١٢٥٢ هـ) العرف بأرجوزة قال في مستهلها: =

عظيماً، ويقوم على أساسها أحكام متشعّبة من شتى الأبواب والأصول الفقهيّة، فقلّما يوجد باب من أبواب الفقه لا يكون للعرف دخل في أحكامه حتى باب الجرائم والعقوبات[1].

ويطلق العرف على ما تعارفه الناس وساروا عليه، فأصبح مألوفاً لهم، سائغاً في مجرى حياتهم سواء أكان قولاً أم فعلاً أم تركاً.

ولا فرق بين العادة والعرف لدى بعض الفقهاء، ومنهم من يرى أن العادة تطلق على ما اعتاده كلّ إنسان في خاصّة نفسه، كما تطلق على ما اعتادته الجماعة، على حين أن العرف لا يطلق إلا على ما اعتادته الجماعة، فهو من ثم أخصّ من العادة، فكلّ عرف عادة، وليس كلّ عادة عرفاً.

ومن الفقهاء من ذهب إلى غير ذلك فرأى أن العرف أعمّ من العادة وليس أخصّ منها..

ولعلّ الراجح أن كلا من العرف والعادة سواء في الدلالة، فهما اسمان لما ألفه الناس واعتادوه وساروا عليه في حياتهم، وهذا هو الذي يدلّ عليه كلام الفقهاء[2].

ويختلف العرف عن الإجماع لأن هذا ـ كما سبق تعريفه في الحديث عن المصادر ـ هو اتفاق المجتهدين جميعاً أو أكثرهم على أمر من الأمور في عصر من العصور بعد وفاة الرسولﷺ، ولكن العرف سلوك يسود بين الناس دون اتفاق منهم على هذا، وإنّما ساد لعوامل مختلفة ليس منها أن الناس اجتمعوا وتشاوروا، وقرروا أن يأخذوا بهذا العرف في حياتهم. لقد ساد العرف بينهم عن طريق التقليد الفردي، أولاً، ثم اتّسعت دائرة التقليد، حتى أصبح أمراً مألوفاً للكافة أو عادة عامة تشمل كلّ أفراد المجتمع غالباً.

= والعرف في الشرع له اعتبار — لذا عليه الحكم قد يدار

وأما المحدثون فمنهم من أفرد العرف بالدراسة كما فعل الشيخ أحمد فهمي أبو سنة في رسالته: العرف والعادة في رأي الفقهاء، والشيخ عمر عبدالله في بحثه: العرف في الفقه الإسلامي، والدكتور السيد صالح عوض في رسالته أثر العرف في التشريع الإسلامي. ومنهم من درس العرف ضمن دراسته لبعض النظريات الفقهية كما فعل العلامة الأستاذ مصطفى الزرقاء في كتابه المدخل الفقهي العام.

(١) أنظر المدخل للأستاذ الزرقاء ج٢ ص٨٣٢ ـ ٨٥١.

(٢) أنظر المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان ص٢٠٥.

أقسام العرف

للعرف عدة أقسام باعتبارات مختلفة؛ فهو من حيث أنواعه ينقسم قسمين: العرف القولي، والعرف العملي، كما ينقسم من حيث عمومه وخصوصه قسمين أيضاً: العرف العام والعرف الخاصّ، وينقسم من حيث الصحة والفساد إلى العرف الصحيح والعرف الفاسد.

ويتجلّى العرف القولي في استعمال كلمات في غير ما تدل عليه في أصل الوضع اللغوي، أو قصر دلالتها على معنى دون آخر، كتعارف الناس على ألا يطلقوا لفظ اللحم على السمك مع أنه بنصّ الكتاب العزيز لحم ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[1].

والعرف العملي سلوك يتعارفه الناس فيما بينهم. كتعارفهم البيع بالتعاطي، أي البيع بالمناولة دون استعمال لصيغة الإيجاب والقبول وذلك لأن تحديد أسعار السلع غالباً ومعرفة جودتها أغنى عن ذلك، وأصبح من يرغب في شراء سلعة يدفع ثمنها، ويحملها دون أن يكون بينه وبين البائع حديث عن الرغبة في الشراء، والموافقة عليه، أو صدور الإيجاب والقبول منهما.

ويراد بالعرف العام العرف الذي يشترك فيه غالبية الناس في جميع البلاد في وقت من الأوقات، ويدخل ضمن هذا العرف كثير من الظواهر الاجتماعية، وكذلك ما اصطلح عليه من قواعد ورموز أخذت طابعاً دولياً كإشارات المرور مثلاً.

والعرف الخاصّ هو الذي يصدر عن فئة من الناس تجمعهم وحدة من زمان معين، أو مكان معين، أو مهنة خاصّة كالأعراف التي تشيع في بلد أو قطر أو تسود بين أصحاب مهنة أو علم أو فن.

وأما العرف الصحيح فهو الذي لا يحلّ حراماً ولا يحرّم حلالاً، إنه العرف الذي لا يخالف نصّاً من نصوص الشريعة ولا قاعدة من قواعدها، كتعارف الناس الإهداء إلى العروس قبل الزفاف، وجعلهم المهر قسمين: حالاً ومؤجلاً.

والعرف الفاسد على العكس من العرف الصحيح، إنه يحلّ الحرام أو يحرم الحلال، كالتعامل بالربا، أو شرب الخمر جهاراً، أو خروج النساء كاسيات عاريات في الطرقات..

---

(١) الآية: ١٤ في سورة النحل.

والعرف الفاسد لا يقره الإسلام، بل يدعو إلى مقاومته وتغييره؛ لأنه منكر، على حين أن العرف الصحيح يحترمه الإسلام، لأن عدم مراعاة الأعراف الصحيحة يوقع الناس في حرج وضيق، ولا حرج ولا ضيق في التشريع، فكان للعرف الصحيح من ثم منزلته بين الأدلة التي تبنى عليها الأحكام، وكانت نظرية هذا العرف من أوضح الدلائل على خصوبة الفقه الإسلامي ومرونته وقابليته لمواجهة كلّ ما يجد من مشكلات وأحداث، وتطوّرات وتغيّرات في كلّ زمان وفي كلّ مكان.

والعرف الصحيح لا يعتبر في الاجتهاد واستنباط الأحكام إلا إذا توافرت فيه الشروط التالية.

(١) ـ أن يكون العرف مضطرداً وغالباً.

(٢) ـ أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرّفات قائماً عند إنشائها.

(٣) ـ ألا يوجد في الواقعة التي يراد تحكيم العرف فيها نصّ من كتاب أو سنة.

(٤) ـ ألا يعارض العرف تصريح بخلافه، فمثلاً إذا كان العرف الجاري تعجيل نصف المهر، وتأخير نصفه، بيد أن الزوجة اشترطت تعجيل كلّ المهر وقبل الزوج ذلك، فإن العرف لا يحكم في هذه الحالة[1].

ويتّضح ممّا تقدم ـ على إيجازه ـ أن نظرية العرف مبنية في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة والتيسير والتخفيف وعدم الحرج، ودفع الضرر والفساد، وأنها من أهمّ النظريات التي تعبّر عن حيوية الفكر الفقهي ونمائه وعدم توقفه أو جموده.

هذه كلمة عامة عن بعض النظريات الفقهيّة، ولا يتّسع المقام لعرض كلّ هذه النظريات، وما تحدثنا عنه لا يعدو تقديم فكرة مجملة لا تغني عن الرجوع إلى المصادر التي تناولت النظريات الفقهيّة بالدراسة التفصيلية فليس من منهجنا دراسة النظريات وتشقيق القول فيها، وإنّما التعريف بها والإشارة إلى منزلتها في تراثنا الفقهي.

---

(١) أنظر الشريعة الإسلامية تاريخها ونظرية الملكية والعقود للشيخ بدران أبو العينين ص٢٧٣، والمدخل الفقهي العام للأستاذ الزرقاء ج٢ ص٨٧٣، وأثر العرف في التشريع الإسلامي للدكتور السيد صالح عوض ص١٨٩.

٣

القواعد

القواعد جمع قاعدة، وهي في اللغة تطلق على أساس البيت ونحوه، ومن ذلك قوله الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[1].

والقاعدة في الاصطلاح الفقهي: الحكم الكلّي الذي ينطبق على جميع جزئياته أو أكثرها، ويمكن بواسطته معرفة أحكام الجزئيات التي يندرج موضوعها تحت موضوع القاعدة.

وتمتاز القاعدة بالإيجاز في عبارتها والدقة في صياغتها، وعموم معناها وسعة استيعابها للفروع الجزئية، فهي تصاغ بكلمتين أو بضع كلمات محكمة من ألفاظ العموم[2].

وتقابل القواعد الفقهيّة ما يسمّى في القانون بالمبادىء، غير أن القواعد تمتاز عن المبادىء بما أومأنا إليه آنفاً من الإيجاز في الصياغة مع عموم الدلالة والاستيعاب للفروع الجزئية الكثيرة.

على أن هذه القواعد منها ما ينطبق على جميع جزئياته، بحيث لا يخرج عن حكمها شيء من الجزئيات المندرجة تحت موضوعها، وتعتبر القاعدة في هذه الحالة مطّردة.

وهذا النوع من القواعد قليل، ومنها ما ينطبق على أكثر الجزئيات أو أغلبها، وتعتبر القاعدة في هذه الحالة أغلبية. وهذا النوع هو الكثير الغالب؛ إذ قلّما تخلو قاعدة من استثناء جزئيات من حكمها وأخذها حكماً آخر.

وكون هذه القواعد أغلبية لا ينقص من قيمتها الفقهيّة، ولا يقلل من الاعتماد عليها في أحكام الجزئيات، وذلك لأن ما خرج عن حكمها قد استثني بدليل من الأدلة الشرعيّة، أو بقاعدة أخرى؛ لحكمة اقتضت هذا الاستثناء كتحقيق مصلحة، أو دفع حرج، وفيما عدا ما استثني تكون القاعدة شاملة، ومنطبقة على الجزئيات التي يندرج موضوعها تحت موضوع القاعدة.

---

(١) الآية: ١٢٧ في سورة البقرة.

(٢) أنظر الفروق ج١ ص١ ـ ٢ ـ ٣.

وقد سبق في الكلام عن النظريات بيان الفرق بين النظرية والقاعدة الفقهيّة.

أما العلاقة بين القواعد الفقهيّة والقواعد الأصولية فبينهما وجه شبه من جهة، ووجه اختلاف من جهة أخرى.

ويتمثّل وجه الشبه في ما أن كلّا منهما قواعد كلية تندرج تحت كلّ منها أحكام جزئية.

أما وجه الاختلاف فهو أن قواعد الأصول عبارة عن القواعد التي يندرج تحتها أنواع من الأدلة الإجمالية محكوم عليها بحكم واحد يسمح باستنباط الأحكام الشرعيّة منها مثل الأمر للوجوب والنهي للتحريم.

فقواعد الأصول خاصّة باستنباط الأحكام من أدلتها، فهي المنهج العلمي الذي يأخذ به المجتهد في اجتهاده، وهذه القواعد أفردها العلماء بعلم خاصّ يعرف بـ (أصول الفقه).

ولكن القواعد الفقهيّة من قبيل المبادىء العامة في الفقه الإسلامي التي تتضمّن أحكاماً شرعيّة عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها.

فالاختلاف بين القواعد الأصولية والفقهيّة مردّه إلى اختلاف الموضوع ومهمة كلّ منهما، فالموضوع في القواعد الأصولية هو الأدلة الشرعيّة، على حين أن الموضوع في القواعد الفقهيّة هو فعل المكلّف.

ومهمة القواعد الأصولية تقديم منهج الاجتهاد، ولكن مهمّة القواعد الفقهيّة، وضع ضوابط لفروع الأحكام العملية، تبيّن في كلّ مجموعة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها.

ومع هذا الاختلاف تأتي القواعد الفقهيّة فرعاً عن القواعد الأصولية، فهذه هي الأصل، وقد اشتملت على تلك القواعد على سبيل الإجمال، وهو ما أشار إليه الإمام القرافي في مقدّمة كتابه (الفروق)[1].

مراحل تكوين القواعد الفقهيّة

لم توضع القواعد الفقهيّة دفعة واحدة أو في وقت واحد، وإنّما تكوّنت مفاهيمها ووضعت نصوصها بالتدريج من وقت نزول التشريع إلى نهاية عصر الاجتهاد.

والقواعد منها ما وردت بألفاظها نصوص من الكتاب أو السنة، ومنها ما

(١) أنظر القواعد الأساسية للدكتور القرنشاوي، والمدخل الفقهي العام ج٢ ص٩٤٦.

استنبط من هذه النصوص، عن طريق استقراء الأحكام الواردة فيها مثل قاعدة: المشقة تجلب التيسير.

ومنها ما استنبطه الفقهاء من أهل التخريج والترجيح في المذاهب المختلفة من أقوال أئمتهم في الأحكام التي أثرت عنهم.

وقد مرّت هذه القواعد مع مضي الزمن في مراحل من الصقل والتهذيب حتى وصلت إلينا على ما هي عليه الآن من الدقة والإيجاز وحسن الصياغة، وقام الفقهاء من جميع المذاهب بجمع هذه القواعد في كتب ومؤلفات مستقلّة.

أما المراحل التي مرت بها القواعد حتى وصلت إلينا محرّرة تحريراً علمياً فيمكن القول بإنها ثلاث مراحل[1]:

الأولى: مرحلة النشأة.

الثانية: مرحلة النمو والتدوين.

الثالثة: مرحلة الثبات والتنسيق.

مرحلة النشأة

بدأت هذه المرحلة مع الفقه الإسلامي منذ نشأته الأولى، وذلك في عصر البعثة، فقد كانت بعض الأحكام المستمدّة من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة بمثابة القواعد العامة للفروع الفقهيّة الكثيرة، بل إن من الأحاديث النبوية مثل قوله ﷺ: «لا ضرر لا ضرار» و «العجماء جرحها جبار» و «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» وغيرها من جوامع الكلم أضحت عند الفقهاء قواعد ثابتة مستقلّة، وجرت مجرى القواعد الفقهيّة.

وقد شاع استعمال تلك القواعد، وتبلورت فكرتها في أذهان العلماء، وإن لم يتّسع نطاقها، لعدم الحاجة إليها كثيراً، وتعتبر مثل هذه النماذج بمثابة اللّبنة الأولى للقواعد الفقهيّة في القرون الثلاثة الأولى.

مرحلة النمو والتدوين

مع بداية القرن الرابع أخذت القواعد الفقهيّة تنمو باعتبارها فناً مستقلاً، وبخاصّة بعد أن ضعف الاجتهاد، وبرزت ظاهرة التقليد، على الرغم من وجود الثروة الفقهيّة العظيمة للأئمة المجتهدين وتلاميذهم، واكتفى الفقهاء المقلدون

---

(١) أنظر القواعد الفقهية لعلي أحمد الندوي ص٧٩ ـ ١٢٤.

بتخريج الأحكام للأحداث الجديدة، وفقاً لأصول الأئمة وبذلك نما الفقه واتّسع نطاقه، وظهرت علوم فقهيّة جديدة كعلم الفروق والضوابط والقواعد.

وبلغ علم القواعد مرحلة النضوج في القرنين السابع والثامن، بل يعدّ القرن الثامن العصر الذهبي لتدوين القواعد الفقهيّة ونمو التأليف فيها في المذاهب الفقهيّة المعروفة.

مرحلة الثبات والتنسيق

وفي هذه المرحلة استقرّ أمر القواعد الفقهيّة تمام الاستقرار، وبخاصّة في العهد العثماني حين وضعت مجلة الأحكام العدلية على أيدي لجنة من فحول الفقهاء في أواخر القرن الثالث عشر الهجري[1]، للعمل بها في المحاكم النظامية التي أسست في الدولة العثمانية، وأصبحت تختص بالنظر في أنواع من الدعاوى كانت من قبل من اختصاص المحاكم الشرعيّة.

وقد وضع هؤلاء الفقهاء القواعد الفقهيّة في صدر هذه المجلة بعد جمعها واستخلاصها من المصادر الفقهيّة، ومن بعض المدوّنات التي سجّلت فيها تلك القواعد، وقد أحسنوا في انتقائها واختيارها ثم في تنسيقها قانونياً في أوجز العبارات حتى اشتهرت وذاع صيتها، وارتفعت مكانتها حين شرحت المجلة، وأصبح له صدى في كافة المجالات الفقهيّة والقانونية.

القيمة العلميّة للقواعد الفقهيّة

للقواعد الفقهيّة قيمة علميّة عظيمة فإن فيها تصويراً بارعاً للمبادىء والمقررات الفقهيّة العامة، كما أن فيها ضبطاً للكثير من الفروع الجزئية بضوابط تكشف في كلّ مجموعة من هذه الفروع عن وحدة العلّة أو جهة الارتباط، وبذلك يسهل على المتفقه الإحاطة بأحكام الجزئيات الكثيرة، وتتكون عنده ملكة الفقه، فيسير في فهمه ودراسته بخطى ثابتة، وبصيرة مدركة.

ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهيّة فروعاً مشتّتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تعيّن اتجاهاتها التشريعية، وتبرز فيها العلل الجامعة، وتمهّد بينها طريق المقايسة والمجانسة[2].

---

(١) بدأت اللجنة عملها سنة (١٢٨٥ هـ ـ ١٨٦٩ م) وأنظر سابقاً الفصل السادس من الباب الثاني.

(٢) أنظر المدخل الفقهي العام ج٢ ص٩٤٩.

وجاء في مقدمة كتاب الفروق عن القواعد الفقهيّة أنها جليلة كثيرة، لها من فروع الأحكام ما لا يحصى، وهي مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، وتتضح له مناهج الفتوى، ومن أخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه تلك الفروع واضطربت، واحتاج إلى حفظ جزئيات لا تتناهى.

ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات وتناسب عنده ما تضارب عند غيره[1].

القواعد الأساسية

تختلف المؤلفات الخاصّة بالقواعد في عدد هذه القواعد، كما تختلط فيها القاعدة الفقهيّة بالضابط الفقهي[2].

كذلك لا تتّفق تلك المؤلفات في عدد القواعد الأساسية والقواعد المتفرّعة منها.

والمراد بالقواعد الأساسية القواعد التي يكون كلّ منها أصلاً مستقلاً ليس متفرّعاً عن غيره، وتكون أكثر اتساعاً وشمولاً من غيرها، وتعتبر أساساً يتفرّع عنها سواها من القواعد التي هي أقل منها اتساعاً وشمولاً.

وهذه القواعد الأساسية وإن اختلف العلماء في حصرها وتحديدها تكاد تتفق كلمتهم على حصرها في القواعد الخمس التالية:

(١) ـ الأمور بمقاصدها.

(٢) ـ اليقين لا يزول بالشكّ.

(٣) ـ لا ضرر ولا ضرار.

(٤) ـ المشقة تجلب التيسير.

(٥) ـ العادة محكمة.

وهذه القواعد الخمس يتفرّع عن كلّ منها عدّة قواعد، ونكتفي فيما يلي بشرح موجز لهذه القواعد دون ما تفرّع عنها.

---

(١) أنظر الفروق للقرافي ج١ ص٣، وجاء في الأشياء والنظائر لابن نجيم ص١٥: وهي (أي القواعد) أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الإجتهاد ولو في الفتوى.

(٢) الفرق بين الضابط والقاعدة أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد فهو أخص منها.

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها

الأصل في هذه القاعدة أو الدليل على ثبوتها ما روي في الصحيحين من قول النبي ﷺ: «إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكلّ امرىء ما نوى».

وقد اتفق العلماء على جلالة شأن هذا الحديث، وقال عنه ابن رجب الحنبلي: هاتان كلمتان جامعتان، وقاعدتان كليتان لا يخرج عنهما شيء.

والمعنى العام لهذه القاعدة: بيان أن أعمال الشخص وتصرّفاته تختلف أحكامها الشرعيّة التي تترتّب عليها باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرّفات، فالقصد هو الميزان الذي توزن به أعمال الشخص وهو المرجع في الحكم عليها من حيث الحل والحرمة والصحّة والفساد.

وقد وردت آيات كثيرة في كتاب الله، كما نجد أحاديث متعدّدة في السنة المطهرة تشهد لهذه القاعدة، منها قوله الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَخۡرُجۡ مِنۢ بَيۡتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدۡرِكۡهُ ٱلۡمَوۡتُ فَقَدۡ وَقَعَ أَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[2]. ففي هاتين الآيتين وغيرهما إرشاد وتوجيه إلى وجوب إخلاص القصد والإرادة، وفي هذا دلالة واضحة على كون النية ركناً أساسياً في قبول الأعمال وصحّتها.

ومن الفروع التطبيقية لهذه القاعدة:

أ ـ لو وجد شخص لقطة فأخذها بقصد حفظها وتعريفها ليردّها إلى صاحبها متى ظهر فإنه يكون أميناً فلا يضمنها إذا تلفت في يده من غير تعدّ منه ولا تقصير، فإن أخذها بقصد تملكها كان عاصياً فيضمنها إذا هلكت في يده ولو بدون تعدّ منه أو تقصير.

ب ـ من قال لآخر خذ هذه الدراهم، فإن قصد بإعطائه التبرّع كان ذلك هبة، وإن لم يقصد كان قرضاً واجب الإعادة.

القاعدة الثانية: اليقين لا يزول بالشك.

معنى هذه القاعدة: إن الشكّ الطارىء لا يغير حكم اليقين السابق، فاليقين لا يطرح حكمه بالشكّ، فإذا كان أمر شرعيّ مقطوع بحصوله كالوضوء

---

(١) الآية: ٥ في سورة البينة. (٢) الآية: ١٠٠ في سورة النساء.

مثلاً، ثم طرأ الشك على تغييره، بأن شكّ المتوضىء في بقاء الوضوء فإنه لا يعمل بهذا الشك لطارىء، ويظلّ العمل على ما كان مقطوعاً بحصوله ـ وهو في حالة الوضوء، ـ الطهارة ـ حتى يتحقّق السبب الرافع له أو يغلب على الظنّ.

ويدلّ لهذه القاعدة عدة أحاديث ذكرها السيوطي في الأشباه والنظائر[1]، ومنها ما رواه الإمام مسلم من حديث أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وجد الرجل في بطنه شيئاً فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً».

ويشهد العقل لهذه القاعدة أيضاً، وذلك أن اليقين أقوى من الشكّ، ولا يمكن للضعيف أن يؤثر فيما هو أقوى منه بإزالته ورفعه.

وقال السيوطي عن قاعدة اليقين لا يزول بالشك: إعلم أن هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه أو أكثر[2].

ومن المسائل المخرجة على هذه القاعدة ما يلي:

(١) ـ من ثبت نكاحه فلا تزول الزوجية عنه إلا بيقين وإثبات.

(٢) ـ ومن تملك عيناً بسبب شرعيّ فلا تزول ملكيته إلا بثبوت ما يزيلها.

(٣) ـ لو أن شخصاً معه ماء، وتردد في مخالطة النجاسة له، فلا يضره تردده والماء باق على طهارته، فله أن يتوضأ منه ويشربه حتى يتيقن مخالطة النجاسة له..

القاعدة الثالثة: لا ضر ولا ضِرار:

الضرر: إلحاق مفسدة بالغير.

والضِرار: مقابلة الضرر بالضرر.

فالضِرار فعال بين اثنين كالصراع والقتال، وأما الضرر فهو ابتداء الضرر من جهة واحدة.

وهذه القاعدة مركبة من شطرين: معنى الشطر الأول أنه لا يجوز لأحد أن يلحق بغيره اذى في بدنه أو ماله؛ لأن ذلك ظلم، والظلم غير جائز عقلاً وشرعاً وعرفاً، ومعنى الشطر الثاني أنه ليس على من ضره أحد أن يوقع عليه الضرر بنفسه مقابلة لضرره، بل عليه أن يرفع أمره إلى القاضي ليأخذ له حقه إذ لو جاز

---

(١) أنظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص٥٦.   (٢) المصدر السابق.

مقابلة الضرر بالضرر من غير تدخل ولي الأمر لسادت الفوضى وكثر الهرج وعم الفساد واختلّ النظام.

وتعتبر هذه القاعدة من أركان الشريعة التي تحمي مقاصدها العامة، وهي بلفظها نصّ لحديث نبوي شريف، ويدخل تحتها فروع كثيرة متناثرة في جميع أبواب الفقه منها على سبيل المثال:

(١) ـ من أتلف مالاً لا يجوز أن يُقابل بإتلاف ماله، لأن ذلك توسيع للضرر بلا منفعة.

(٢) ـ يجوز حبس المشهورين بالدعارة والفساد حتى تظهر توبتهم؛ دفعاً لشرّهم، وحماية للمجتمع من أضرارهم.

القاعدة الرابعة: المشقة تجلب التيسير

المراد بالمشقة التي تجلب التيسير التي تتجاوز الحدود العادية، وهي التي تضيق بها الصدور وتستنفد الجهود، وليس المراد بها المشقة العادية الطبيعية التي يستلزمها عادة أداء الواجبات، فإن هذه لا تخلو منها التكاليف الشرعيّة بل لا يمكن انفكاكها عنها؛ لأن كلّ تكليف لا يعرى عن مشقة تستلزمها طبيعته بحسب درجاتها، وهذه لا يناسبها التيسير والتخفيف، لأن التخفيف حينئذٍ يعتبر إهمالاً أو تفريطاً.

وتعتبر هذه القاعدة من أسس الشريعة في جميع المذاهب، وتتخرج عليها جميع رخص الشرع وتخفيفاته.

وأما سندها فالكتاب والسنة، ففي الكتاب وردت الآيات المتعدّدة التي تدل على رفع الحرج والمشقة عن المكلّفين، وأن الله يريد بعباده اليسر ولا يريد بهم العسر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]. وقوله سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2].

وأما السنة النبوية فقد وردت فيها أحاديث كثيرة تبيّن يسر الشريعة وسماحتها، وأنها لم توضع للمشقّة والإعنات، وإنّما وضعت للرفق والتيسير، كقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت بالحنيفية السمحة»[3] وقوله: «إن الله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[4].

---

(١) الآية: ٧٨ في سورة الحج.

(٢) الآية: ١٨٥ في سورة البقرة.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند.

(٤) رواه الترمذي.

وقد انبنى على هذه القاعدة كثير من الفروع الفقهيّة منها:

(١) ـ التجاوز عن اشتراط العدالة في الشهادة إلى قبول شهادة الأمثل فالأمثل، تيسيراً على الناس في عصرنا، ودفعاً للحرج عنهم.

(٢) ـ إسقاط الإثم عن المجتهدين في الخطأ، والتيسير عليهم بالاكتفاء بالظنّ، إذ لو كلّفوا الأخذ باليقين لشقّ الأمر وعسر الوصول إليه.

(٣) ـ للحامل والمرضع إن خافتا على نفسيهما من الصيام أن تفطرا وعليهما القضاء.

القاعدة الخامسة: العادة محكمة..

هذه القاعدة تعبير عن نظرية العرف التي أسلفنا القول فيها، ومعناها أن ما اعتاده الناس وألفوه ممّا لا يعارض نصّاً ولا إجماعاً معتبر في نظر الشارع، بحيث يرجع إليه في بناء أحكام لم يرد بها نصّ أو إجماع.

ومن تطبيقات هذه القاعدة:

(١) ـ لو اشترى شخص شيئاً بعشرة دنانير جاز له أن يدفع الثمن من أنصاف الدنانير وأجزائها، ولا يجبر على دفع الدنانير؛ لأن العرف جرى بذلك.

(٢) ـ لا يلزم المستأجر بإطعام الأجير إلا إذا كان عرف البلد يقضي بذلك.

٤

المصطلحات

لكلّ علم من العلوم مصطلحاته الخاصّة به، وهذه المصطلحات تتناول بوجه عام تحديد الدلالات والمفاهيم التي تتعلّق بمسائل العلم، فهي نوع من التعريفات التي تقدم تصوراً كلياً عن موضوع ما أو جزء من أجزائه..

ولعلم الفقه كغيره من العلوم مصطلحاته، ويدخل فيها كلّ التعريفات التي تتصدّر أبواب الفقه أو كتبه كالصلاة والزكاة والسلم والمضاربة، فهذه التعريفات خاصّة بالفقه، فهي من ثم مصطلحات فقهيّة لها مفاهيمها ودلالتها التي تعبّر عن قضايا هذا العلم ومسائله.

وهناك سوى التعريفات مصطلحات تتعلّق بالحكم الشرعيّ سواء أكان

حكماً تكليفياً أم وضعياً، كما أن هناك في بعض المذاهب عبارات وكلمات أخذت بمرور الزمن طابع المصطلح المذهبي، بحيث إذا أطلقت في كتب المذهب كان لها دلالة خاصّة.

والمصطلحات التي جاءت تعريفات لأبواب الفقه وأصوله لا مجال للحديث عنها، وإنّما نتناول هنا في إجمال التعريف بالمصطلحات الخاصّة بالحكم الشرعيّ، وكذلك بعض المصطلحات المذهبية.

وقبل الحديث في هذا لا بدّ من الإشارة إلى أن دراسة مصطلحات الحكم تعدّ جزءاً من دراسة علم الأصول، وأن تسميتها بالمصطلحات الفقهيّة ليس إلا لوناً من الاصطلاح[١]، ولا مشاحة فيه.

على أن المصطلحات الفقهيّة كلّها لم توضع إلا بعد عصر نشأة المذاهب وبداية عصر الصناعة الفقهيّة، والاهتمام بالاصطلاحات واستنباط المسائل والفنون، ولذلك خلت المؤلفات الفقهيّة التي ظهرت في القرون الثلاثة الأولى[٢] من التعريفات التي عرفتها هذه المؤلفات بعد ذلك، كما كان الفقهاء في هذه القرون يفقهون النصّ الشرعيّ ويدركون دلالة ما يأمر به أو ينهى عنه، ولا تخفى عليهم تفاوت هذه الدلالة، واختلافها بحسب ما تؤدي إليه من حفظ مصالح الفرد والمجتمع، ولكنهم ما كانوا يتساءلون عن أن المأمور به فرض أو واجب أو سنة، وما كانوا يتساءلون أيضاً عن المنهى عنه حرام أو مكروه.

وكانت الظاهرة العامة فيما يصدر عن فقهاء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المشهورة هي الجنوح إلى لغة القرآن الكريم والحديث الشريف؛ رغبة في الاقتداء بهما، وتورّعاً عن إطلاق لفظ الحل والحرمة[٣]، ولهذا كانت تدور على ألسنتهم كلمات مثل: مكروه، ولا ينبغي، ولا أحب، ولا أجيز، ولا يعجبني، ولا خير فيه بمعنى أن الأمر محرّم أو مكروه، وكلمات مثل لا بأس وأحب بمعنى الجواز والإباحة ومن ثم لا يصحّ أن تفهم مثل هذه الكلمات على غير الوجه الذي استعملها فيه هؤلاء الفقهاء، أو يؤخذ منها أنهم كانوا يريدون

(١) وإن كان علم الأصول نوعاً من أنواع ثلاثة تشتمل عليها المجموعة الفقهية، وهذه الأنواع هي: الأصول والفروع والقواعد وفي الفصل التاسع حديث أكثر تفصيلاً عن هذه المجموعة.

(٢) أنظر مثلاً الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني، والأم للإمام الشافعي.

(٣) علم الفقه للشيخ خلاف ص١٠٥ ط١٢ دار القلم.

بالكراهة ما اصطلح عليه المتأخرون، أو يرون في قولهم: لا يعجبني أن الأمر ليس محرّماً وإن كان يدنو منه[1]، وقد نبّه إلى هذا ابن القيم قال: وقد غلط كثير من المتأخرين اتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك حيث تورّع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عمّا أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفت مؤنته عليهم فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جداً في تصرّفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة[2].

ثم قال بعد أن سرد بعض الأمثلة التي تبيّن ما كان يعنيه الأئمة بتلك الكلمات: فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، أما المتأخرون فقد اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرّم، وتركه أرجح من فعله، ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث فغلط في ذلك، وأقبح غلطاً منه من حمل لفظ (لا ينبغي، في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحي الحادث، وقد اطرد في كلام الله ورسوله استعمال «لا ينبغي في المحظور شرعاً أو قدراً وفي المستحيل الممتنع» كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ وقوله: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ وقوله ﷺ في لباس الحرير: «لا ينبغي هذا للمتقين»[3].

وضعت المصطلحات الفقهيّة إذن بعد عصر نشأة المذاهب، وكانت المجادلات والمناقشات بين أتباع المذاهب تساعد على بلورة هذه المصطلحات، وتحديد مدلولها، والانتهاء بها إلى صيغتها التي وصلت إلينا، وكما أشرنا سنعرض بإجمال لمصطلحات الحكم الشرعيّ، وبعض المصطلحات المذهبية.

الحكم الشرعيّ

الحكم الشرعيّ عند الأصوليين هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين على وجه الطلب أو التخيير أو الوضع، فهو الحكم الإلهي الأزلي، وجاء النصّ الشرعيّ أو ما يحمل عليه ليدلّ على هذا الحكم أو ليكشف عنه، وليس النصّ بذاته هو الحكم، وإنّما هو دليله.

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج١ ص٤٦.

(٢) علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص١١١.

(٣) أنظر تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص٢٨٤.

وينقسم الحكم الشرعيّ قسمين:

أ ـ الحكم التكليفي.

ب ـ الحكم الوضعي.

الحكم التكليفي

هو ما اقتضى طلب فعل من المكلّف أو كفّه عن الفعل، أو تخييره بين الفعل والكفّ عنه.

وهذا الحكم ينقسم عند الجمهور خمسة أقسام:

(١) ـ الواجب: وهو ما طلب الشارع فعله من المكلّف طلباً حتماً بأن اقترن طلبه بما يدلّ على تحتيم فعله، كما إذا كانت صيغة الطلب نفسها تدل على التحتيم، أو دل على تحتيم فعله ترتيب العقوبة على تركه أو أية قرينة شرعيّة أخرى كالأمر[١] بالصلاة وإيتاء الزكاة والإحسان إلى الوالدين، ونحو ذلك.

ويلزم الإتيان بالواجب، ويثاب فاعله، ويعاقب تاركه، ويكفّر من أنكره إذا ثبت بدليل قطعي[٢].

(٢) ـ المندوب: هو ما طلب الشارع فعله من المكلّف طلباً غير حتم بأن كانت صيغة طلبه نفسها لا تدل على تحتيمه، أو اقترنت بطلبه قرائن تدل على عدم التحتيم[٣]، ككلّ ما واظب عليه الرسول ﷺ من الأمور الدينية، ولم يتركه إلا نادراً، أو الأمور التي لم يواظب عليها الرسول ﷺ، وإنّما فعلها مرة أو أكثر وتركها.

والمندوب يستحقّ فاعله الثواب. ولا يعاقب تاركه.

(٣) ـ المحرّم: هو ما طلب الشارع الكفّ عن فعله على وجه الحتم والإلزام، ويعرف طلب الكفّ أو الترك على سبيل الحتم إما بمادة الفعل التي تدل على التحريم، أو نفي الحل، أو بصيغة النهي عن الفعل[٤].. إلخ، كتحريم الميتة والخمر. والمحرّم يعاقب شرعاً فاعله.

---

(١) المصدر السابق ص٢٨٥.

(٢) إعلام الموقعين ج١ ص٣٩ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد.

(٣) المرجع السابق.

(٤) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج١ ص٨٠.

(٤) ـ المكروه: هو ما طلب الشارع من المكلّف الكفّ عن فعله طلباً غير حتم بأن تكون الصيغة نفسها دالة على ذلك، أو اقترن النهي بما يدلّ على أنه للكراهة لا للتحريم[١]، كقيل وقال وكثرة السؤال، وإضاعة المال، وأن الطلاق أبغض الحلال، وأن يدع الإنسان ما يريبه إلى ما لا يريبه.

والمكروه لا يستحقّ فاعله العقاب، وقد يستحقّ اللوم والعتاب.

(٥) ـ المباح: هو ما خيّر الشارع المكلّف بين فعله وتركه، أو هو ما لا يتعلّق بفعله مدح ولا ذمّ، كالأكل والشرب واللهو البريء.

وتعرف الإباحة إما بمادة الحلّ أو الإباحة أو برفع الإثم أو الجناح، كما تعرف بصيغة الأمر مع القرينة الصارفة عن الوجوب كقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾.

وتعرف الإباحة أيضاً باستصحاب الأصل؛ إذ الأصل في الأشياء الإباحة.

ولا ثواب ولا عقاب على فعل المباح أو تركه[٢].

هذه أقسام الحكم التكليفي لدى جمهور الأصوليين عرفنا بها في إجمال دون تفصيل فيما عرض له علماء الأصول من تقسيمات وآراء.

وأما أقسام هذا الحكم لدى غير الجمهور وهم علماء الأحناف فهي سبعة أقسام لا خمسة، وذلك أنهم قالوا: إن ما طلب الشارع فعله طلباً حتماً إذا كان دليل طلبه قطعياً بأن كان آية قرآنية أو حديثاً متواتراً فهو الفرض، وإن كان دليل طلبه ظنياً بأن كان حديثاً غير متواتر أو قياساً فهو الواجب فإقامة الصلاة فرض، لأنها طلبت طلباً حتماً بدليل قطعي هو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة؛ لأنها طلبت طلباً حتماً بدليل ظنيّ هو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

وأما ما طلب فعله طلباً غير حتم فهو المندوب. وكذلك ما طلب الشارع الكفّ عن فعله حتماً إن كان دليله قطعياً كآية أو سنة متواترة فهو المحرّم، وإن كان دليله ظنياً كسنة غير متواترة فهو المكروه تحريماً، فالزنا محرّم، فقد طلب الكفّ عنه طلباً حتماً بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾.

---

(١) أنظر علم أصول الفقه للشيخ خلاف ص١١٤.

(٢) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج١ ص٨٧.

ولبس الرجال الحرير وتختمهم بالذهب مكروهان تحريماً، لأنه طلب الكفّ عنهما طلباً حتماً بدليل ظنيّ هو قول النبي ﷺ: «هذان حرام على رجال أمتي حلال لنسائهم».

وأما ما طلب الكفّ عنه طلباً غير حتم فهو المكروه تنزيهاً. فعند علماء الحنفية المطلوب فعله ثلاثة أقسام: الفرض والواجب والمندوب والمطلوب الكفّ عنه ثلاثة أقسام: المحرّم، والمكروه تحريماً، والمكروه تنزيهاً. والقسم الرابع المباح[1].

الحكم الوضعي

هو ما اقتضى وضع شيء سبباً لشيء، أو شرطاً له، أو مانعاً منه[2]، أو هو خطاب الله تعالى الوارد بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أو صحيحاً أو فاسداً، أو عزيمة أو رخصة[3].

وينقسم هذا الحكم خمسة أقسام:

(١) ـ السبب هو الأمر الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على حكم شرعيّ هو مسببه، ويلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه[4]. وقد يكون السبب فعلاً للمكلّف مقدوراً له، كقتله العمد سبب لوجوب القصاص منه، وقد يكون أمراً غير مقدور للمكلّف وليس من أفعاله كدخول الوقت لإيجاب الصلاة.

وإذا وجد السبب مطلقاً وتوافرت شروطه وانتفت موانعه ترتّب عليه مسببه حتماً مهما يكن نوعه.

(٢) ـ الشرط: هو الأمر الذي يتوقف عليه وجود الحكم، ويلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم، فالشرط أمر خارج عن حقيقة المشروط، يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، كالوضوء شرط لصحّة إقامة الصلاة فإذا لم يوجد وضوء لا تصحّ إقامة الصلاة، ولا يلزم من وجود الوضوء إقامة الصلاة.

---

(١) أنظر أصول الفقه للشيخ خلاف ص١١٥.

(٢) المصدر السابق ص١٠٢.

(٣) أصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج١ ص٩٣.

(٤) أنظر أصول الفقه للشيخ خلاف ص١١٧.

(٣) ـ المانع: هو الأمر الشرعيّ الذي يلزم من وجوده عدم الحكم أو بطلان السبب فقد يتحقّق السبب الشرعيّ، وتتوافر جميع شروطه ولكن يوجد مانع يمنع ترتّب الحكم عليه، كما إذا وجدت الزوجية الصحيحة، ولكن منع ترتّب الإرث عليها اختلاف الزوجين في الدين.

(٤) ـ الرخصة والعزيمة: الرخصة هي ما شرعه الله تخفيفاً على المكلّف في حالات خاصّة تقتضي هذا التخفيف كإباحة المحظورات عند الضرورات، مثل أكلّ الميتة وشرب الخمر.

ويدخل في الرخصة ترك الواجب إذا وجد عذر يجعل أداءه شاقاً على المكلّف كإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر.

والعزيمة هي ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال، ولا بمكلّف دون مكلّف، فتشمل الناس جميعاً.

والعزيمة تتنوّع إلى أقسام الحكم التكليفي الخمسة، غير أنها لا تطلق عند المحقّقين إلا إذا كانت هناك رخصة مقابلة لها، أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه اسم العزيمة[١].

(٥) ـ الصحّة والبطلان: الصحّة هي ما شرعه الله عزّ وجلّ من الأحكام التي تتعلّق بالأفعال التي يقوم بها المكلّف على الوجه الذي قررته الشريعة الإسلامية وتترتّب عليه آثارها الشرعيّة.

أما البطلان فهو حكم شرعيّ يلحق بأفعال المكلّفين إذا جاءوا بها على غير الوجه المشروع، ومن ثم لا تترتّب عليها الآثار الشرعيّة التي تترتّب على الفعل الصحيح[٢].

والجمهور لا يفرق بين البطلان والفساد في العبادات وغيرها، ولهذا فإن فعل المكلّف إما أن يكون صحيحاً أو باطلاً، ولا فرق بين باطل وفاسد.

وقال علماء الحنفية: إن القسمة ثنائية في العبادات فهي إما صحيحة أو باطلة ولا فرق بين البطلان والفساد فيها، فالصيام الباطل هو الفاسد لا يترتّب عليه أثره، ولا يسقط الواجب وعلى المكلّف أداؤه.

---

(١) أنظر أصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ج١ ص١١٠.
(٢) أنظر أصول الفقه للشيخ أبو زهرة ص٥٠.

وأما في العقود والتصرّفات فالقسمة ثلاثية، لأن العقد غير الصحيح ينقسم إلى باطل وفاسد، فإنه كان الخلل في أصل العقد، أي في ركن من أركانه كان العقد باطلاً لا يترتّب عليه أثر شرعيّ، وإن كان الخلل في وصف من أوصاف العقد كان العقد فاسداً وترتّبت عليه بعض آثاره.

وعلى هذا قالوا إن بيع المعدوم باطل، لا أثر له، وأما البيع بثمن غير معلوم فهو فاسد، وفي البيع الفاسد إذا رفع سبب الفساد ترتّب على العقد آثاره، وهو يفيد الملك بالقبض[1].

تلك هي أقسام الحكم الشرعيّ بنوعيه مع تعريف كلّ منها، وهذه التعاريف هي المصطلحات الفقهيّة التي حرّر معناها علماء الفقه والأصول بعد عصر نشأة المذاهب، وكما سبق في أقسام الحكم التكليفي من أن لكلّ قسم من أقسامه تفريعات وتفصيلات كذلك للحكم الوضعي فإن لكلّ قسم من أقسامه ما لأقسام الحكم التكليفي، وليس من منهجنا عرض هذا كلّه، فمجال تفصيل القول فيه علم الأصول، وحسبنا ما قدمناه عن المصطلحات، تأريخاً لها، وتعريفاً مجملاً بها..

المصطلحات المذهبية

تتردّد في كتب الفقه عبارات وكلمات أخذت طابع المصطلح المذهبي، من حيث دلالتها على معنى خاصّ في المذهب، سواء أكان هذا المعنى متعلّقاً بأئمة الفقهاء أم بطرف من منهج البحث الفقهي لدى هؤلاء الأئمة.

ونذكر فيما يلي أهمّ هذه المصطلحات بالنسبة للمذاهب الأربعة المشهورة[2].

المذهب الحنفي:

أ ـ ظاهر الرواية: ويقصد به في الغالب الشائع قول أئمة الحنفية الثلاثة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد. كما تطلق.. ظاهر الرواية أو مشهور الرواية.. على مؤلفات الإمام محمد بن الحسن الشيباني التي رويت عنه روايات مشتهرة بطريق الثقات، وهي من ثم المرجع الأساسي للمذهب الحنفي، وهذه

---

(١) أنظر أصول الفقه للشيخ خلاف ص١٢٦، وتاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص٢٢٦.

(٢) أنظر كتب الشيخ محمد أبو زهرة عن أئمة المذاهب الأربعة، ومقدمة الجزء الأول من الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور الزحيلي.

المؤلفات هي: المبسوط، والجامع الصغير والجامع الكبير، والسير الصغير والسير الكبير، والزيادات، وتسمّى هذه المؤلفات أيضاً بالأصول.

ب ـ الإمام: ويقصد به مؤسس المذهب الإمام أبو حنيفة.

جـ ـ الشيخان: ويراد بهما أبو حنيفة وأبو يوسف.

د ـ الطرفان: وهما أبو حنيفة ومحمد.

هـ ـ الصاحبان: ويقصد بهما أبو يوسف ومحمد.

و ـ الثاني: ويراد به أبو يوسف.

ز ـ الثالث: ويراد به محمد.

حـ ـ لفظ ـ (له): ويراد به أنه للإمام أبي حنيفة.

ط ـ لفظ (لهما، عندهما، مذهبهما)، أي مذهب الصاحبين.

ي ـ أصحابنا: يطلق على الأئمة الثلاثة.

ك ـ المشايخ: يراد بهم من لم يدرك إمام المذهب.

ل ـ المتون: يقصد بها متون الحنفية المعتبرة مثل كتاب مختصر القدوري والبداية والنهاية والمختار والوقاية والكنز.

المذهب المالكي:

أ ـ المذهب: ويقصد به مذهب الإمام مالك.

ب ـ المشهور: فيعنى به مشهور مذهب الإمام، وفي ذلك إشعار بخلاف في المذهب.

جـ ـ بالمشهور: يراد به ما كثر قائله.

د ـ إذا قيل: (قيل كذا) أو (اختلف في كذا) أو (في كذا قولان فأكثر) أي إن هناك اختلافاً في المذهب.

هـ ـ روايتان: أي عن الإمام مالك.

المذهب الشافعي:

أ ـ الأظهر: أي من قولين أو أقوال للإمام الشافعي، قوي الخلاف فيهما أو فيها ومقابله (ظاهر) لقوة مدرك كل.

ب ـ المشهور: أي من قولين أو أقوال للشافعي لم يقو الخلاف فيهما أو فيها ومقابله (غريب) لضعف مدركه.

جـ ـ الأصحّ: أي من وجهين أو أوجه استخرجها الأصحاب من كلام

الشافعي بناءً على أصوله، أو استنبطوها من قواعده، وقد قوي الخلاف فيما ذكر ومقابله صحيح.

د ـ الصحيح: أي من وجهين أو أوجه، ولكن لم يقو الخلاف بين الأصحاب ومقابله ضعيف؛ لفساد مدركه.

هـ ـ المذهب: مدلوله أن المفتى به هو ما عبّر عنه بالمذهب.

و ـ النص: أي نصّ الشافعي. ومقابله وجه ضعيف أو مخرج.

ز ـ الجديد: هو ما قاله الشافعي في مصر تصنيفاً أو افتاءً.

حـ ـ القديم: هو ما قاله الشافعي في العراق تصنيفاً أو افتاءً.

ط ـ الشيخان: هما الرافعي والنووي.

المذهب الحنبلي:

أ ـ الشيخ: أو شيخ الإسلام يقصد به الإمام ابن تيمية عند المتأخرين.

ب ـ الشيخ: قبل ابن تيمية يراد به عند المتأخرين موفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠ هـ) صاحب المغني والمقنع والكافي والعمدة.

جـ ـ الشيخان: يقصد بهما موفق الدين صاحب المغني ومجد الدين أبو البركات صاحب المحرّر في الفقه.

د ـ الشارح: يقصد به الشيخ شمس الدين المقدسي (ت: ٦٨٢ هـ) صاحب الشرح الكبير.

هـ ـ القاضي: يراد به القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (ت: ٤٥٨ هـ).

و ـ أبو بكر: إذا أطلق يراد به المروذي (ت: ٢٧٤ هـ) تلميذ الإمام أحمد.

ز ـ عنه: أي عن الإمام أحمد.

حـ ـ نصّاً: معناه نسبته إلى الإمام.

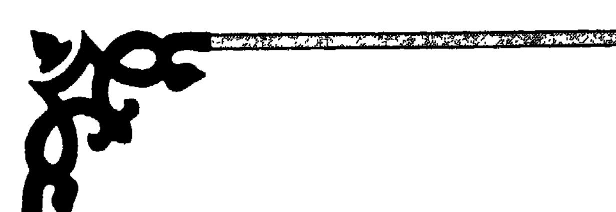
هذه بعض المصطلحات المذهبية، وهناك مصطلحات أخرى يمكن الوقوف عليها عن طريق التمرّس بقراءة الكتب الفقهيّة، وقد ظهرت بعض الدراسات الخاصّة بهذه المصطلحات بمفهومها[1] العامّ، أي بكلّ ما يتعلّق

---

(١) أنظر معجم لغة الفقهاء، وضع الدكتور محمد رواس قلعه جي، والدكتور حامد صادق القنيبي ـ ط دار النفائس ـ بيروت.

بلغة الفقهاء، وما يشيع في مؤلفاتهم من ألفاظ وعبارات ذات دلالة خاصّة، وهي تيسّر لمن أراد معرفة مصطلحات المذاهب أن يلمّ بها، ويدرك طرفاً من أبعادها العلميّة.

= وفي تراثنا الفقهي مؤلفات في المصطلحات، وهي أشبه ما تكون بمعاجم تفسر مفردات الألفاظ من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وبعضها خاص بشرح الغريب في كتاب فقهي واحد. ومن هذه المؤلفات: طلبة الطلبة لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي (ت: ٥٣٧ هـ) وهو في شرح ألفاظ الكتب الفقهية الحنفية، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي، وفيه شرح لغوي لمفردات بعض كتب المذهب الشافعي، والمطلع على أبواب المقنع لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن ابي الفتح الحنبلي (ت: ٧٠٩ هـ) فقد شرح فيه الألفاظ الغريبة التي وردت في كتاب المقنع لابن قدامة، وتنبيه الطالب لفهم ابن الحاجب، لعز الدين أبي عبدالله محمد بن عبد السلام التونسي (ت: ٧٤٩ هـ) وهو شرح لألفاظ كتاب جامع الأمهات في فقه الإمام مالك لأبي عمرو عثمان بن الحاجب، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي تأليف أحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت: ٧٧٩ هـ) وقد شرح الفيومي في معجمه غريب الشرح الكبير الذي يعد من أمهات الفقه الشافعي، وأضاف إليه ما أضاف من ألفاظ اللغة حتى أصبح يعد من المعاجم اللغوية المتوسطة الحجم.
وأصدرت جامعة دمشق في عام (١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م) كتاب «الدليل إلى مواطن البحث عن الألفاظ والمصطلحات والموضوعات الفقهية» في مجلد كبير، وهو يرشد إلى مواضع المصطلحات والألفاظ الفقهية في خمسة من كتب الفقه المعتمدة في المذاهب الأربعة والفقه المقارن، وهي: الهداية للمرغيناني في الفقه الحنفي، والوجيز للغزالي في الفقه الشافعي والمقنع لابن قدامة في الفقه الحنبلي، وبداية المجتهد لأبن رشد في الفقه المالكي والمقارن، والمحلى لأبن حزم في الفقه الظاهري والفقه المقارن.




الفصل الثالث

تراثنا الفقهيّ

١ ـ أهمّية التراث الفقهيّ .
٢ ـ أنواع التراث الفقهيّ .
٣ ـ أصول الفقه ، مدارسه وأهمّ مؤلفاته .
٤ ـ الفروع الفقهيّة .
أ ـ مؤلفات مذهبيّة .
ب ـ مؤلفات في الفقه المقارن .
جـ ـ كتب الفتاوي .
د ـ مؤلفات فقهيّة في موضوعات خاصّة .
٥ ـ القواعد الفقهيّة .
أهمّ مؤلفات القواعد في المذاهب الأربعة .



تمهيد

تراثنا الفقهيّ ثروة علميّة تشريعية لم تعرف البشرية نظيراً لها في تاريخها الطويل، فهذه الثروة تميّزت بالموضوعية والنظريّات القانونية الدقيقة، ومراعاة المصلحة العامّة والخاصّة في عدل وإنصاف.

وإذا كان هذا التراث قد قام على النصّ الشرعيّ كتاباً أو سنة فإن الفضل فيما اشتمل عليه من آراء ونظريّات مختلفة يرجع إلى جهد عدد غفير من الفقهاء ـ على مدى عدة قرون ـ أخلصوا للعلم إخلاصاً نادراً.

على أن التراث الفقهيّ ليس مقصوراً على كتب الفروع، فهذه نوع من ثلاثة أنواع يشتمل عليها هذا التراث وهي:

(١) ـ أصول الفقه.

(٢) ـ الفروع الفقهيّة.

(٣) ـ القواعد الفقهيّة.

وتزخر كلّ مكتبات العالم بكتب هذا التراث، وقد طبع من هذه الكتب قدر لا بأس به، وترجم عدد منه إلى بعض اللغات الأجنبية، ولكن ما زال الكثير منه مخطوطاً لم يطبع بعد.

ومن العسير إن لم يكن من المستحيل حصر كلّ هذا التراث، وبيان مقداره على وجه التحديد، فإلى جانب المكتبات العامّة مكتبات خاصّة يصعب معرفتها، وهي تحتوي على بعض المخطوطات القيّمة، وفي بعض دول إفريقيا وآسيا أضرحة ومغارات مملوءة بالمؤلفات ويحظر على غير علماء المناطق التي توجد فيها هذه الأضرحة والمغارات الاطلاع على تلك المؤلفات أو نسخها وتصويرها، ويعدّونها من التراث الخاصّ بهم، والذي لا ينظر فيه إلا شيوخهم وفقهاؤهم.

على أن التراث الفقهيّ لم يصل إلينا كلّه، فقد ضاع منه الكثير في الحروب التي خاضها العالم الإسلامي مع القوى المعادية كالتتار والمغول والصليبين، والغزاة الأوروبيين في العصر الحديث، فضلاً عن السرقات

والإهمال، وترك المكتبات وبخاصّة مكتبات المساجد في رعاية من لا يقدر قيمة الكتب، ويقدّمها لمن أراد أن يحصل عليها دوّن مقابل أو مقابل زهيد يدلّ على جهل واستهانة بما كلّف بالاشراف عليه وحراسته وحفظه.

وما دامت كتب تراثنا الفقهيّ على هذا النحو من الكثرة والتوزّع وصعوبة الإحاطة بها أو حصرها فإن الحديث عنها هنا لا يعدو الإشارة إلى طرف منها، وذلك من باب أن ما لا يمكن ذكره كلّه لا يترك كلّه، ولمنْ أراد الوقوف على أكبر قدر من هذه الكتب فعليه بالرجوع إلى فهارس المكتبات الشهيرة[١] والمؤلفات التي اهتمت قديماً وحديثاً بالكتب والتعريف بها كالفهرست لابن النديم، وكشف الظنون لحاجي خليفة، وهدية العارفين لإسماعيل البغدادي، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان، ومعجم المطبوعات العربية ليوسف سركيس، وتاريخ التراث العربي لفؤاد سزكين، ومع المكتبة العربية للدكتور عبد الرحمن عطبة، ولمحات في المكتبة والبحث والمصادر للدكتور محمد عجاج الخطيب، وغيرها.

ونتحدّث أولاً عن بعض المؤلفات الأصولية، ثم الفروع والقواعد الفقهيّة:

أولاً: أصول الفقه

ورد في الحديث عن تدوين[٢] أصول الفقه أن الإمام الشافعيّ هو أول من كتب في الأصول كتابة علميّة وصلت إلينا وأن ما ينسب إلى غيره من الفقهاء الذين سبقوه لم يصل إلينا منه شيء، ولذلك تكون الرسالة أول مؤلف في علم الأصول.

وقد كثرت الكتابة بعد الشافعيّ في هذا العلم وعرف القرن الثالث والرابع نشاطاً ملحوظاً في التأليف الأصولي، وكان للرسالة تأثيرها الواضح في هذا النشاط، فقد انقسم العلماء بالنسبة لها فريقين: فريقاً تقبل الرسالة، وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث، وفريقاً رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يردّ على صاحبها ما أورده ممّا يخالف مذهبه، قبل

---

(١) مثل فهرس مكتبة الإسكندرية، ودار الكتب المصرية، ومكتبة الجامع الأزهر، والمكتبة الوطنية بتونس، والظاهرية بدمشق، والأوقاف ببغداد، والمكتبة العامة في الرباط.

(٢) أنظر سابقاً الفصل الثالث من الباب الثاني.

أن يتأثّر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي، والمخالفين للأمور التي تعرّض لها الشافعيّ في رسالته.

وكان بعض ما كتب فيه كلّ من الفريقين يتناول موضوعاً واحداً أو أكثر من موضوعات الأصول، كما كان بعضها الآخر شرحاً للرسالة، وقليل منه كان يحاول أن يتناول قضايا الأصول كلّها التي كانت مثار الجدل والحوار بين فقهاء المذاهب في تلك الفترة الزمنية.

وفي القرن الخامس تطوّر علم الأصول، وبدأ عصر الإزدهار من حيث الكتابة والتأليف، فقد تكامل نموه في هذا القرن واتّضحت مباحثه، وانحصرت مسائله، وفيه دوّن علماء المذاهب أصولهم بشكل متكامل.

ويذكر المؤرخون أن الكتابة الأصولية سلكت طريقتين، عرفت إحداهما بطريقة الشافعيّة أو المتكلمين، وعرفت الثانية بطريقة الحنفية.

وطريقة الشافعيّة هي التي سار عليها الشافعيّة والمالكية والحنابلة والمعتزلة، وقد غلب عليها لقب المتكلمين لأمرين:

الأول: أن الكتب المكتوبة بهذه الطريقة اعتاد أصحابها أن يقدّموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل «الحسن والقبح» وحكم الأشياء قبل الشرع.

الثاني: أن علماء هذه الطريقة كانوا يسلكون في تقرير قواعد الأصول مسلكاً استدلالياً قائماً على تقرير القواعد والاستدلال على صحتها والردّ على المخالفين من غير أن يُولُوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام أو يراعوا تطبيق الفرع عليها[1].

وأهمّ ما ألف على هذه الطريقة:

(١) ـ كتاب العهد لعبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ.

(٢) ـ كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

(٣) ـ كتاب البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني الشافعيّ المتوفى سنة ٤٧٨ هـ.

(٤) ـ المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

---

(١) أنظر نظرات في تطور علم أصول الفقه للدكتور طه جابر العلواني منشور في مجلة أضواء الشريعة العدد العاشر (المملكة العربية السعودية).

وهذه الكتب الأربعة تعدّ أصول طريقة الشافعيّة؛ لأن ما جاء بعدها كان تلخيصاً لها، مثل كتاب المحصول لفخر الدين الرازي الشافعيّ المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. وكتاب الأحكام في أصول الأحكام لسيف الإسلام أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ.

وقد عنى علماء أصول الفقه بكتابي الرازي والآمدي؛ لأنهما خلاصة ما بحث من مسائل أصول الفقه، ولهذا توالت عليهما الاختصارات والشروح والتعليقات.

فمن شروح المحصول شرح لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، وشرح لأبي عبدالله محمد بن محمود بن عباد العجلي الملقب بشهاب الدين الأصفهاني المتوفى سنة ٦٨٨ هـ.

ومن مختصرات المحصول مختصر للإمام تقي الدين الأرموي المتوفى سنة ٦٥٢ هـ، أسماه «الحاصل» ومختصر للأمام سراج الدين الأرموي المتوفى سنة ٦٧٢ أسماه التحصيل.

ومن هذين الكتابين: الحاصل والتحصيل خرج كتاب منهاج الوصول للبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ، والتنقيحات للقرافي المالكي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، وأما كتاب الأحكام للآمدي فقد اختصره مؤلفه في كتاب أسماه «منتهى السول».

وكذلك اختصره الإمام أبو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، وسمى مختصره «منتهى السول والأمل في علميّ الأصول والجدل»، ثم اختصر المنتهى في كتاب أسماه «مختصر المنتهى» وتتابعت الشروح على هذه الكتب المختصرة، وكان حظّ بعضها في الشرح والتحقيق والتعليق والدراسة أوفر من حظ بعضها الآخر كمختصر المنتهى الذي شرحه عضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ، وقد وضع على هذا الشرح أكثر من حاشية.

وشرح المختصر أيضاً تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ، وقطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعيّ المتوفى سنة ٧١٠ هـ، وشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩ هـ[١].

(١) أنظر دراسة تاريخية للفقه وأصوله للدكتور مصطفى سعيد الخن ص١٩٠ ـ ٢٠٠.

وأما طريقة الحنفية فهي تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمة المذهب الحنفي، فهؤلاء الأئمة لم يتركوا قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعيّ لتلاميذه، وإنّما تركوا بعض القواعد المنثورة في ثنايا الفروع فعمد فقهاء المذهب إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوحّد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط؛ لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لها على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لهم أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة[١].

وأهم الكتب التي ألفت على هذه الطريقة:

(١) ـ مآخذ الشرائع للإمام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ.

(٢) ـ أصول الجصّاص للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ.

(٣) ـ تقويم الأدلّة للشيخ أبي زيد عبدالله بن عمر بن عيسى الدبّوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ.

(٤) ـ كنز الوصول إلى معرفة الأصول لفخر الإسلام أبي الحسن علي بن محمد البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ هـ.

وقد عني العلماء بشرح الكنز، ومن شروحه كشف الأسرار لعلاء الدين عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ.

(٥) ـ أصول السرخسي، لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣ هـ.

(٦) ـ ميزان الأصول لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩ هـ.

(٧) ـ منار الأنوار، لأبي البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ.

ولهذا الكتاب شروحٌ كثيرة، ولبعض شروحه أكثر من حاشية.

وهاتان الطريقتان في التأليف الأصولي استقرّ الأمر عليهما فترة من الزمن وقد تحدّث المتحدّثون عن نقد كلّ من الطريقتين، ومع هذا لا تخلو كلّ واحدة

---

(١) أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ص٤٠.

منهما من مميزات لا توجد في الأخرى، وهذا ما حدا ببعض العلماء للأخذ بطريقة جديدة تقوم على الجمع بين الطريقتين، تقارن بين قواعدهما، وتتجنب ما كان يوجه إليهما من نقد، وعرفت هذه الطريقة بطريقة الجمع بين المتكلمين والفقهاء، وأهمّ ما ألف فيها.

(١) ـ بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام للإمام مظفر الدين أحمد بن علي البعلبكي المعروف بابن الساعاتي المتوفى سنة ٦٩٤ هـ.

(٢) ـ تنقيح الأصول وشرحه لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري المتوفى سنة: ٧٤٧ هـ، وقد لخّص فيه أصول البزدوي والمحصول للرازي.

(٣) ـ جمع الجوامع لتاج الدين عبدالله بن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ، وقد قال إنه جمع كتابه من أكثر من مائة كتاب.

(٤) ـ التحرير لكمال الدين محمد بن عبدالواحد المشهور بابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ.

(٥) ـ مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور المتوفى سنة ١١١٩ هـ.

ولكتاب ابن عبد الشكور شرح متداول للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري أسماه «فواتح الرحموت».

وفي القرن الثامن الهجري جدّت في التأليف الأصولي طريقة تختلف في منهجها عن الطرق الثلاث: الشافعيّة والحنفية والجمع بينهما، ويقوم منهج هذه الطريقة على العناية ببيان أسرار التشريع ومقاصده، وتأكيد مراعاته للمصالح وذلك في أسلوب تحليلي مغاير لما عرف من قبل في دراسات علماء الأصول، وكان الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبيّ المتوفى سنة ٧٨٠ هـ، هو عَلَم هذه الطريقة في كتابه «الموافقات» وأيضاً في كتابه «الاعتصام» حتى سمّيت بطريقة الشاطبي، وقد اعتبر العلماء ـ بحقّ هذه الطريقة نوعاً جديداً من البحث الأصولي لم يُسبق إليه، كما أن أحداً بعد الشاطبي لم يلحق به أو ينسج على منواله، فلم يظهر كتاب فيها بعد الموافقات، ولم يلق هذا الكتاب من الاهتمام بدرسه والانتفاع به كما لقيت كتب أخرى ألّفت في عصر الحواشي والتقريرات، والاهتمام بالخلافات الجدلية التي لا طائل من ورائها.

ونخلص من هذا إلى أن مناهج الأصوليين في التأليف هي:

(١) ـ منهج الشافعيّة.

(٢) ـ منهج الأحناف.

(٣) ـ منهج الجمع بين الشافعيّة والأحناف.

(٤) ـ المنهج الشاطبي.

على أن هناك جانباً آخر في التأليف الأصولي كانت مهمته بيان الأصول التي ترتّب عليها اختلاف العلماء في الفروع، فهو جانب يؤصّل لأسباب الاختلافات الفقهيّة، أو فقه الخلاف أو الفقه المقارن، وأطلق على هذا الجانب «تخريج الفروع على الأصول».

ويعدّ أبو زيد الدبوسيّ في كتابه تأسيس النظر أول من ألّف في هذا الجانب، فهو في كتابه هذا كان يذكر جملة من المسائل الفقهيّة التي انبثقت عن القاعدة الأصولية فيما فيه خلاف بين أبي حنيفة والشافعيّ رحمهما الله تعالى[١].

ومن أبرز المؤلفات في هذا الجانب أو الاتجاه.

(١) ـ تخريج الفروع على الأصول للإمام أبي المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجانيّ المتوفى سنة ٦٥٦ هـ. وهذا الكتاب خاصّ بأصول الحنفية والشافعيّة وفروعهما المبنيّة عليهما.

(٢) ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للإمام عبدالله محمد ابن أحمد المالكي التلمساني المتوفى سنة ٧٧١ هـ، ويعرض فيه مؤلفه للمسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف، ثم لأثرها في الفقه بين المذاهب الثلاثة: الحنفي والمالكي والشافعيّ.

(٣) ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنويّ الشافعيّ المتوفى سنة ٧٧٢ هـ.

(٤) ـ القواعد والفوائد الأصولية لعلي بن محمد بن علي بن عباس بن شيبان الحنبلي المعروف بابن اللّحام المتوفى سنة ٨٠٣ هـ[٢].

وإذا كانت هذه الكتب ونحوها ممّا لا مجال لاستقرائه تؤصل لفقه الخلاف فإن المؤلفات الأصولية التي جمعت بين طريقة الشافعيّة والحنفية تسهم بدور فعال في التأصيل لهذا الفقه أيضاً.

---

(١) دراسة تاريخية للفقه وأصوله ص٢١٣.

(٢) أنظر دراسة تاريخية للفقه وأصوله ص٢١٣.

ويتّصل بهذه الكتب التي أصّلت لاختلافات الفقهاء كتب أخرى انصب اهتمامها على بيان أسباب هذه الاختلافات بوجه عام، وهي تؤكد أن اختلافات الفقهاء لم تكن لوناً من الأهواء، وإنّما هي اختلافات علميّة موضوعية، ومن هذه الكتب:

(١) ـ الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين لأبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البَطَلْيوسي (ت: ٥٣١هـ) وقد حصر ابن السيد هذه الأسباب في اشتراك الألفاظ والمعاني، والحقيقة والمجاز والإفراد والتركيب والخصوص والعموم والرواية والنقل، والاجتهاد فيما لا نصّ فيه، والناسخ والمنسوخ والإباحة والتوسع، ثم خصّ كلّ سبب من هذه الأسباب الثمانية بدراسة تتفاوت طولاً وقصراً؛ طوعاً لطبيعة كلّ سبب والمنهج الذي سار عليه في كتابه.

(٢) ـ رفع الملام عن الأئمة الأعلام لشيخ الإسلام ابن تيمية، وهذا الكتاب على صغر حجمه يدفع عن الفقهاء ما قد يقال من أن منهم من تعمّد مخالفة سنة رسول الله ﷺ، فجميع الفقهاء متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع هذه السنة، ولكن إذا وُجِدَ لواحدٍ منهم قولٌ قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بدّ له من عذر في تركه، وقد أرجع ابن تيمية هذا العذر إلى عدم اعتقاد أن النبي ﷺ قال الحديث: أو عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول، أو اعتقاد أن ذلك الحكم منسوخ ثم فرع القول في هذه الأعذار وفصّلها تفصيلاً دقيقاً ووافياً.

(٣) ـ الإنصاف في بيان سبب الاختلاف في الأحكام الفقهيّة تأليف شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦ هـ)، حاول الدهلوي في كتابه الوقوف على أسباب الاختلافات التي وقعت في تاريخ المسلمين سواء بين الصحابة والتابعين أو بين أئمة الفقهاء، أو بين أهل الحديث وأصحاب الرأي، أو بين أتباع المذاهب، وهذا الكتاب على صغره جامع ومفيد.

(٤) ـ محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء لأستاذنا الشيخ علي الخفيف ـ رحمه الله (ت: ١٣٩٨ هـ) وقد استهلّ الكتاب بمقدّمة أومأ فيها إلى بدء ظهور الاختلاف في الأحكام الشرعيّة، وأن ذلك كان بعد وفاة الرسول ﷺ، ثم تناول مصادر هذه الأحكام في عصر البعثة وفي عصر الصحابة وأسباب اختلاف الصحابة والتابعين.

وانتقل بعد ذلك إلى اختلافات الفقهاء فعرض لأسبابها فيما فيه نصّ وفيما لا نصّ فيه.

وختم الكتاب بكلمة عن نشأة المذاهب وتعدّدها مشيراً إلى أن الاختلاف بينها لا يرجع إلى الأصول فهي واحدة، وإنّما يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير، ووسائل ذلك عند كلّ فقيه.

والكتاب دراسة أصولية وفقهيّة ممتعة وجامعة.

هذه بعض كتب أصول الفقه على تنوّع مناهجها وموضوعاتها، والمكتبة الإسلامية زاخرة بما ألّف في علم الأصول على مرّ العصور، ويصعب حصر ما ألّف ووصل إلينا، وقد طبع منه الكثير، ولا يزال أكثره مخطوطاً ومبعثراً في المكتبات في شتى دول العالم[١].

وعلم الأصول هو منهج البحث في الفقه، ومن ثم كان موضوعه الأدلة الشرعيّة من حيث إثباتها للأحكام، ودلالتها عليها، ومن حيث معرفة أقسام هذه الأدلة، وتقديم بعضها على بعض عند التعارض.

وما دام هذا العلم هو منهج الاستنباط، وما دام الفقه هو الأحكام المستنبطة من أدلتها الجزئية؛ وفقاً لقواعد هذا المنهج، فإن العلاقة بين الفقه والأصول، هي علاقة الفرع بالأصل، والفرع يستمدّ غذاءه ونماءه من الأصل، وكذلك الفقه يستمدّ قوته وحيويته ودقته من الأصول، وما أشبه صلة الأصول بالفقه بصلة المنطق بالعلوم الفلسفية، فالمنطق ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخطأ في الفكر، وكذلك علم الأصول ميزان بالنسبة للفقه يضبط الفقيه ويمنعه من الانحراف في الاستنباط الباطل[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن فقهاء الإسلام سبقوا كلّ فقهاء القانون في العالم بوضع أصول الاجتهاد، فلم تعرف أصول القوانين إلا منذ نحو قرنين، على حين أن فقهاء الإسلام عرفوا هذه الأصول منذ فجر الدعوة الإسلامية، وإن لم تدوَّن تدويناً علمياً إلا في أواخر القرن الثاني على يد الإمام الشافعيّ[٣].

ثانياً: الفروع الفقهيّة

الفروع الفقهيّة هي أحكام الأمور الجزئية التي تقع في الحياة، أو التي يمكن أن تقع[٤]، وهي التي تشتمل عليها كتب الفقه وكتب التفسير وكتب

---

(١) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ شلبي ص٤٣.

(٢) أنظر أصول الفقه للشيخ أبو زهرة ص٦.

(٣) أنظر الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة.

(٤) أنظر موسوعة الفقه الإسلامي ص٦٦.

الحديث الخاصّة بالأحكام، كما أن بعض المؤلفات تجمع بين القضايا الأصولية والفروع الفقهيّة، أو بين هذه الفروع والسيرة النبوية، كما فعل ابن القيم في إعلام الموقعين، وزاد المعاد بل إن بعض كتب الأدب والتاريخ والفلسفة لا تخلو أحياناً من الإشارة إلى حكم فقهيّ.

والكتب الفقهيّة منها ما هو مذهبيّ، ومنها ما هو مقارن، ومنها ما يعرض لأبواب الفقه كلّها، ومنها ما يتناول موضوعاً واحداً، ومنها ما كتبه فقيه واحد، ومنها ما كتبه أكثر من فقيه.

وقد ذكرنا من قبل أن كتب الفقه المذهبي ترد فيها أحياناً آراء لبعض الفقهاء في المذاهب الأخرى، ولهذا يعدّ الكتاب مذهبياً إذا غلبت عليه دراسة المذهب، وكانت آراء فقهاء غيره من المذاهب قليلة، أو تذكر في معرض الدفاع عن المذهب والانتصار له دوّن إفاضة في ذكرها.

وهذه الظاهرة في كتب الفروع كما نوّهنا سابقاً من أوضح الدلائل على التواصل العلمي بين الفقهاء، وأن فقهاء كلّ مذهب كانوا على دراية بفقه المذاهب التي لا ينتمون إليها، وأن ما خلّفه فقهاؤنا من مؤلفات وآراء على تعدّد مذاهبهم تراث علمي تعتزّ به الأمة، وتنتخب منه ما تراه أكثر ملاءمة لمعالجة مشكلاتها في ضوء الشريعة الغرّاء، وأن التعصب لمذهب دون آخر ظاهرة غير علميّة، وتدل على ضيق في الأفق، وسقم في النظر والتفكير، وإن كان لا يعني هذا إلغاء المذهبية، لأنها في جوهرها ظاهرة علميّة وصحيّة.

سنذكر أولاً بعض الأمهات في الفقه المذهبي، ثم نتبعها بكتب الفقه المقارن والفتاوى، وما ألّف في موضوعات فقهيّة خاصّة.

ولا يسمح المجال بتفصيل القول فيما نذكره من مؤلفات من حيث مناهجها ومصادرها وقيمتها العلميّة فلسنا نعرّف بالكتب تعريفاً شاملاً، وإنّما نُلقي بعض الأضواء عليها.

أولاً: المذهب الحنفي

تعدّ كتب ظاهر الرواية التي ألّفها الإمام الشيبانيّ والتي أومأنا إليها في الفصل الثالث من الباب الثاني المصدر الأول للفقه الحنفي، وقد اختصر هذه الكتب الحاكم الشهيد أبو الفضل محمد بن أحمد المروزي (ت: ٣٣٤ هـ) في كتابه «الكافي» ولهذا المختصر أهمّية خاصّة في المذهب؛ لأنه جمع مسائل كتب

الإمام محمد بعد حذف المكرّر منها، ومن ثم شرحه عدد من الفقهاء، وجاء شرح الإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسيّ (ت: ٤٨٣ هـ) في كتابه «المبسوط» موسوعة فقهيّة في المذهب الحنفي طبعت في ثلاثين جزءاً من القطع الكبير، وكلّ جزء لا يقلّ عن مائتي صفحة، ويعوّل على هذه الموسوعة في دراسة فقه المذهب. وأما كتاب تحفة الفقهاء لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي (ت: ٥٧٥ هـ) فهو من الكتب المهمة في المذهب الحنفي، تجنّب فيه مؤلفه الطول المملّ والإيجاز المخلّ، ورتّب الأبواب والمسائل ترتيباً منطقياً، ولا يخلو هذا الكتاب من الإشارة أحياناً إلى بعض آراء الإمام الشافعيّ، أو الإمام مالك، وقد صدر محققاً تحقيقاً علمياً طيباً[١] في ثلاثة أجزاء.

ولعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الملقّب بملك العلماء المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، وهو تلميذ لعلاء الدين السمرقندي شرح على تحفة الفقهاء، وهذا الشرح يتسم بالدقة في التبويب والتفريع، وأسماه «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، وعلّل لهذه التسمية بأن كتابه صنعة بديعة، وترتيب عجيب، وترصيف غريب، ولهذا يعدّ كتاب البدائع من أدق كتب الفقه الإسلامي، وأحسنها ترتيباً، وأكثرها تفريعاً، وهو يدلّ على عقلية مؤلفه المنظمة، والتي كان لديها تصوّر واف للمسائل والقضايا.

وقد طبع هذا الكتاب أكثر من مرة[٢]، ولكنه لم يخدم الخدمة العلميّة التي تتناسب مع مكانته في الفقه الإسلامي بوجه عام والفقه الحنفي بوجه خاصّ، فقد عرض فيه الكاسانيّ للخلاف بين الفقهاء الأحناف، وغيرهم من فقهاء المذاهب الأخرى مع الاستدلال لكلّ الآراء والترجيح بينها، ومن ثم يدخل هذا الكتاب في مجال الدراسة الفقهيّة المقارنة، وإن كان عمدة في الفقه الحنفي.

وفي المذهب الحنفي كما في غيره من المذاهب متون فقهيّة، والمتن صياغة موجزة مركّزة لأبواب الفقه، وهذه المتون تتفاوت من حيث قيمتها العلميّة، ومن ثم من حيث الاهتمام بحفظها وشرحها وتدريسها، وفي هذا المذهب خمسة متون معتمدة في المذهب عند المتأخرين، وهذه المتون هي:

(١) ـ مختصر القدوري لأبي الحسين أحمد بن محمد القدوري (ت: ٤٢٨ هـ).

---

(١) حقق الكتاب تحقيقاً علمياً الأستاذ الدكتور محمد زكي عبد البر ـ رحمه الله ـ وأصدرت طبعته الأولى جامعة دمشق.

(٢) تبلغ طبعة الناشر علي يوسف، وهي أحدث الطبعات عشرة أجزاء.

(٢) ـ الوقاية لبرهان الشريعة محمود بن أحمد ت: ٦٧٣ هـ).

(٣) ـ المختار لأبي الفضل مجد الدين عبدالله بن محمود الموصلي (ت: ٦٨٣ هـ).

(٤) ـ مجمع البحرين لمظفر الدين أحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي (ت: ٦٩٤ هـ).

(٥) ـ كنز الدقائق لأبي البركات حافظ الدين عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي (ت: ٧١٠ هـ).

ولهذه المتون شروح وتعليقات، ومن العلماء من جمع بين مسائل كلّ هذه المتون، مع اختيار الأرجح منها كما فعل صاحب ملتقى الأبحر، وشمس الدين محمد بن عبدالله بن أحمد بن تمرتاس الغزي (ت: ١٠٠٤ هـ) في كتابه «تنوير الأبصار وجامع البحار».

ومن الشروح المهمّة كتاب «البحر الرائق» للشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم (ت: ٩٧٠ هـ)، وهو شرح لكنز الدقائق، ويعدّ من المصادر المهمّة في الفقه الحنفي.

وقد سبقت الإشارة إلى كتاب فتح القدير للكمال بن الهمام، وكذلك ردّ المحتار لابن عابدين، وهما من عيون التراث الفقهيّ في المذهب الحنفي.

ثانياً: المذهب المالكي

يعدّ كتاب الموطأ للإمام مالك المصدر الأول في المذهب وهو كتاب فقه وحديث، وله أكثر من رواية، وأشهر المتداول من روايات الموطأ المطبوعة رواية يحيى بن يحيى الليثي المصمودي الأندلسي (ت: ٢٣٤ هـ)، ورواية محمد بن الحسن الشيباني.

ولقي الموطأ من العلماء اهتماماً كبيراً وعناية بالغة، فمنهم من اختصره أو شرحه، ومنهم من ألّف في رجاله، وفضّله، ومنهم من ألّف في اتفاقات نسخه واختلافها[١].

ومن الشروح التي فصّلت القول في الموطأ حديثاً وفقهاً، «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البرّ الأندلسي (ت: ٤٦٣ هـ) «والاستذكار لمذهب علماء الأمصار فيما تضمّنه الموطأ من معاني الرأي والآثار»، لابن عبد البرّ أيضاً، والكتاب الأول خصّه مؤلفه لما ورد عن

---

(١) أنظر مقدمة تنوير الحوالك للسيوطي، ومقدمة شرح الزرقاني على الموطأ.

الرسول ﷺ من الحديث متصلاً أو منقطعاً، أو موقوفاً دوّن ما في الموطأ من الآثار والآراء، وأفرد الكتاب الثاني لشرح وتحليل الآراء والآثار التي وردت في الموطأ. والكتابان معاً دراسة متكاملة في أحاديث الموطأ وفقهه.

ومن الشروح المهمّة المنتقى لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت: ٤٧٤ هـ) وتنوير الحوالك على موطأ مالك لجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ) وشرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري (ت: ١١٢٢ هـ).

وكتب بعد إمام المذهب فقهاء كثيرون في الفقه المالكي، ولكن الظاهرة التي تستلفت النظر أنه في قرن واحد، وهو القرن الثالث الهجري ظهرت مدوّنات تعرف بالأمهات في المذهب، وتأتي مدونة الإمام سحنون في مقدّمة هذه المدوّنات، وقد أشرنا إليها في الفصلين الثاني والخامس من الباب الثاني، فهي الكتاب الأول في الفقه المالكي بعد الموطأ، ومن ثم إذا أطلق الكتاب عند المالكية فالمراد به هذه المدوّنة.

وأصل مدوّنة سحنون الأسدية التي دونها أسد بن الفرات بالتلقّي عن ابن القاسم الذي لازم مالكاً نحو عشرين سنة وأخذ أيضاً عن غيره من العلماء.

وكرّر الإمام سحنون النظر فيما أخذه عن أسد، فهذّب ورتّب وذيّل الأبواب بالأحاديث والآثار، وأضاف إلى ما أخذه خلاف كبار أصحاب مالك له، ولهذا أقبل الناس على مدوّنة سحنون، وهجروا الأسدية، وأصبحت لهذه المدوّنة تلك المنزلة الفريدة في المذهب[1].

وأما المدوّنات الأخرى التي تعرف بالأمهات فهي:

(١) ـ الواضحة في السنن والفقه لعبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون المتوفى سنة ٢٣٨ هـ.

(٢) ـ المستخرجة أو العتبية على الموطأ لمحمد العتبي ابن أحمد بن عبد العزيز القرطبي المتوفى سنة ٢٥٤ هـ.

(٣) ـ الموازية لمحمد بن إبراهيم بن زياد المعروف بابن المواز المتوفى سنة ٢٨١ هـ.

لهذه المدوّنات الثلاثة مع مدوّنة سحنون تعرف في المذهب المالكي

---

(١) أنظر مالك للشيخ محمد أبو زهرة ص٢٢٤ ـ ط دار الفكر العربي.

بالأمهات الأربع، فهي مصادره الأولى، وعليها المعوّل في دراسة فقه المذهب.

وفي المذهب المالكي مختصرات ومتون كما في سائر المذاهب، وأهمّ المختصرات في هذا المذهب:

(١) ـ رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

(٢) ـ مختصر الشيخ خليل.

وقد ذكرنا في الفصل الخاصّ بالفقه المذهبي والفقه المقارن أن رسالة ابن أبي زيد اختصار لمدوّنة سحنون وهي في الفقه بمعناه العامّ الذي كان يطلق عليه في صدر الإسلام، وأن الشيخ خليل بن إسحاق المالكي قد اختصر ما كتبه ابن الحاجب الذي اختصر بدوره ما كتبه البرادعيّ، وهو من أصحاب أبي زيد، وما كتبه اختصار لرسالة القيرواني.

وقد ذكرنا أيضاً أن على رسالة ابن أبي زيد شروح كثيرة، من أهمّها شرح للعالم الزاهد والفقيه الصوفي[1] العابد أحمد بن أحمد بن أحمد بن عيسى المعروف بزروق والمتوفى سنة ٨٩٩ هـ، ويتحدّث هذ العالم في مقدّمة شرحه عن الرسالة وأهمّيتها، وعن مدى اهتمام العلماء بها فيقول: وإن رسالة ابن أبي زيد شهيرة المناقب والفضائل، غزيرة النفع في الفقه والمسائل. . ولم تزل الناس يشرحونها على مرّ السنين والدّهور والعلماء يتداولونها، ويتبادلون ما فيها من مشكل الأمور نحواً من خمسمائة سنة، ولم تنقص لها حرمة، ولا طعن فيها عالم معتبر في الأمة حتى لقد ذكر أنها منذ وجدت إلى الآن يخرج لها كلّ سنة شرح وتبيان.

وأما مختصر الشيخ خليل فهو الكتاب المعتمد عند المتأخرين من المالكية، ومن ثم شرحه كثير من الفقهاء، وكتبت على بعض شروحه الحواشي والتعليقات، ومن هذه الشروح:

(١) ـ مواهب الجليل لشرح مختصر الشيخ خليل لأبي عبدالله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المكي المعروف بالحطاب (ت: ٩٥٤ هـ).

وهذا الشرح من أشهر كتب المذهب، وأكثرها اعتماداً في فقهه.

---

(١) أنظر مجلة المرجع، عدد أكتوبر سنة ١٩٨٢ ص٢١، وهي مجلة كانت تصدرها جمعية قدماء الزيتونيين بتونس.

(٢) ـ شرح الزرقاني على مختصر خليل لعبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت: ١٠٩٩ هـ) وهذا الشرح من الشروح المعتبرة في المذهب، وعليه أكثر من حاشية.

(٣) ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل لمحمد بن عبدالله بن علي الخرشي (ت: ١١٠١ هـ) وعلى هذا الشرح حاشية، لعلي بن أحمد الصعيدي العدوي وهي حاشية موسّعة، تعرف بحاشية العدوي.

(٤) ـ الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل، لأحمد بن محمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي الشهير بالدردير (ت: ١٢٠١ هـ).

وعلى هذا الشرح حاشية شهيرة لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت: ١٢٣٠ هـ) تعرف بحاشية الدسوقي.

ثالثاً: المذهب الشافعيّ

الإمام الشافعيّ هو الإمام الذي دَوّن آراءه وفقهه بنفسه، ولم يفعل هذا إمام سواه من أئمة المذاهب، ومن ثم كانت كتب الشافعيّ هي المصدر الأول للمذهب، وعلى رأس هذه الكتب.

«كتاب الأم»

وهذا الكتاب موسوعة فقهيّة اشتملت على كلّ أبواب الفقه المعروفة من عبادات ومعاملات، بالإضافة إلى عدّة كتب ناقش فيها الشافعيّ بعض فقهاء العراق وغيرهم في قضايا أصولية وفقهيّة.

ولهذه الموسوعة خصائص منهجية وأسلوبية تنفرد بها، فهي تتميّز بجزالة اللفظ والجواب، والجمع بين الفروع والأصول، ولهذا يمثّل كتاب الأم فقه الشافعيّ أصدق تمثيل، ويعبّر عن عمق البحث الفقهيّ وشموله لدى هذا الإمام أوفى تعبير.

وللشافعيّ كتب أخرى أشرنا إليها فيما سبق، وأهمّها الرسالة، وكذلك مختلف الحديث الذي يعدّ الدراسة الرائدة في الردّ على الشبهات التي كان يثيرها أعداء السنة في عصر الشافعيّ، وكان هذا الكتاب العمدة لمن أتى بعده من العلماء الذين توفّروا على دراسة مشكل الحديث كابن قتيبة وغيره.

---

(١) أنظر الشافعي للشيخ أبو زهرة ص١٧٣.

وبعد الشافعيّ كتب تلاميذه، وفقهاء المذهب على مدى عدّة قرون مؤلفات كثيرة منها:

(١) ـ مختصر المزني: لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني (ت: ٢٦٤ هـ) والمزني كما أشرنا من قبل[١] اتصل بالشافعيّ وتفقّه عليه، وقال فيه إمامه بأنه ناصر مذهبه، وكان مجتهداً مطلقاً، وهو أول من صنف في مذهب الشافعيّ، ويعدّ كتابه المختصر من أهمّ مصنفاته، وقد قال في مقدّمته.. قال أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني رحمه الله: اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعيّ رحمه الله، ومن معنى قوله، لأقربه على من أراده مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه وبالله التوفيق[٢].

(٢) ـ المهذّب: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦ هـ) وقد ذكر فيه أصول مذهب الشافعيّ بأدلتها، وما تفرّع على أصوله في المسائل المشكلة بعللها.

وقد شرح المهذّب الإمام النوويّ في كتابه المجموع، وهو موسوعة في الفقه المقارن، وسترد الإشارة إليه في الحديث عن كتب هذا الفقه.

(٣) ـ التنبيه في فروع الشافعيّة، وهو من تأليف صاحب المهذّب، وهذا الكتاب أحد الكتب الخمسة المشهورة والمتداولة بين المتقدّمين من الشافعيّة وهي: مختصر المزني، والمهذّب والتنبيه والوسيط والوجيز.

وعلى التنبيه شروح ومختصرات تربى على المائة كما قال صاحب كشف الظنون.

(٤) ـ نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني (ت: ٤٧٨ هـ) وهو موسوعة في فقه الشافعيّ لم يصنف في المذهب مثله كما قال ابن السبكيّ، ويتعرّض الجوينيّ في كتابه إلى آراء الفقهاء من المذاهب الأخرى، ولذا يعدّ كتاب نهاية المطلب من كتب الفقه المقارن، كما يعدّ من أمهات كتب المذهب الشافعيّ.

---

(١) أنظر الفصل الرابع من الباب الثاني ص ١٧٠.

(٢) طبع كتاب مختصر المزني على هامش الأم في الطبعة القديمة وطبعة كتاب الشعب المصورة عنها.

(٥) ـ البسيط في فروع الفقه: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) وهو كالمختصر لنهاية المطلب لشيخه إمام الحرمين.

(٦) ـ الوسيط في فروع المذهب للغزالي: وهو مختصر من البسيط، وقد عمد فيه أبو حامد إلى حذف الأقوال الضعيفة، والتفريعات الشاذّة.

(٧) ـ الوجيز في فقه الإمام الشافعيّ، للغزالي أيضاً، وهو مأخوذ من البسيط والوسيط مع بعض الزيادات.

(٨) ـ المحرّر: لأبي القاسم عبدالكريم بن محمد الرافعي (ت: ٦٢٣ هـ)، وهو عمدة في تحقيق المذهب، وهو مقتبس من كتاب الوجيز للغزالي، وقد اشتغل به العلماء شرحاً واختصاراً وتدريساً، ومن شروحه كتاب «كشف الدرر في شرح المحرّر» لشهاب الدين أحمد بن يوسف السندي الحصكفي (ت: ٨٩٥ هـ).

(٩) ـ فتح العزيز: في شرح الوجيز لصاحب المحرّر، وقد شرح فيه الرافعي كتاب الوجيز للإمام الغزالي، ووضّح فقه المسائل كما كشف عمّا انغلق من الألفاظ ودَقّ من المعاني.

(١٠) ـ للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النوويّ (ت: ٦٧٦ هـ) عدة مؤلفات في المذهب لها أهمّيتها وقيمتها، وإن جاءت اختصاراً أو شرحاً لكتب أخرى، ولكن للنوويّ مع هذا إضافاته وتحقيقاته العلميّة النفيسة، ومن هذه المؤلفات: الروضة في الفروع، وقد اختصره النوويّ من كتاب فتح العزيز للرافعي، ومنهاج الطالبين، وهو اختصار لكتاب المحرّر الذي ألّفه الرافعي.

وعلى منهاج الطالبين عدة شروح منها: تحفة المحتاج لشرح المنهاج لابن حجر الهيثمي (ت: ٩٧٤ هـ)، ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني الخطيب (ت: ٩٧٧ هـ)، ونهاية المحتاج شرح المنهاج لابن حمزة الرملي (ت: ١٠٠٤ هـ).

ومن المتون المعتبرة في المذهب الشافعيّ «متن الغاية والتقريب» المشهور بمتن أبي شجاع، لأحمد بن الحسين بن أحمد أبي شجاع شهاب الدين أبي الطيب الأصفهاني (ت: ٥٩٣ هـ) فهذا المتن من خير كتب المذهب شكلاً ومضموناً، فهو على صغر حجمه قد اشتمل على جميع أبواب

الفقه ومعظم أحكامه ومسائله في العبادات والمعاملات وغيرها، مع سهولة العبارة، وجمال اللفظ وحسن التركب، إلى جانب ما امتاز به من تقسيمات موضوعية تسهّل على المتفقه في دين الله تعالى إدراكه واستحضاره[١].

ولما امتاز به هذا المتن أقبل عليه طلاب العلم والعلماء قديماً وحديثاً بالحفظ والدرس والشرح، ومن العلماء الذين شرحوا متن الغاية والتقريب الشربيني الخطيب صاحب مغني المحتاج، في كتابه «الإقناع في حلّ ألفاظ أبى شجاع»، وتقي الدين الحسينيّ الدمشقيّ في كتابه «كفاية الأخيار» وأبو الفضل ولي الدين البصير في كتابه «النهاية».

رابعاً: المذهب الحنبلي

من المعروف أن الإمام أحمد كتب «المسند» وهو من أجمع كتب السنة، وليس له في فقه المذهب مؤلفات، وإنّما كتب تلاميذه وأنصاره في هذا الفقه، وفيما يلي عرض موجز لأهمّ هذه المؤلفات.

(١) ـ مختصر الخرقي، لأبي القاسم عمر بن الحسين عبدالله بن أحمد الخرقي وهذا المختصر أول كتاب في فقه الإمام أحمد، ولهذا نال من العلماء اهتماماً وعناية فكتبت عليه عدّة شروح، منها شرح للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء البغدادي (ت: ٤٥٨ هـ)، وأشهر هذه الشروح وأهمّها «المغني» لابن قدامة، فهو موسوعة في الفقه الحنبلي والفقه المقارن، وقد سبق الإشارة إلى كتاب المغني في الفصل الخامس من الباب الثاني.

(٢) ـ التذكرة: لأبي الوفاء علي بن عقيل البغداي (ت: ٥١٣ هـ) وهي متن وسط، بيد أن ابن عقيل كان يورد في بعض الأحيان الأدلة.

(٣) ـ الهداية: لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت: ٥١٦ هـ)، وهي مختصر، ذكر فيه أبو الخطاب جملاً من أصول المذهب، وعيوناً من مسائله، ليكون هداية للمبتدئين، وتذكرة للمنتهين.

(٤) ـ المستوعب: لمحمد بن عبدالله بن محمد بن إدريس السامريّ (ت: ٦١٠)، وقد جمع فيه ابن إدريس بين عدة مختصرات، منها المختصرات

---

(١) أنظر التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب للدكتور مصطفى ديب البغا ص٥ ـ ط مؤسسة علوم القرآن ـ دمشق.

الثلاثة التي عرّفنا بها آنفاً، وقد تحوي في جمعه أصحّ ما قدر عليه من هذه المختصرات، ثم زاد على ما ذكر مسائل وروايات لم تذكر فيما نقَلَ منه، وقد أخذ من بعض كتب أصحابه في المذهب.

(٥) ـ ولموفق الدين عبدالله بن محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ، ثلاثة كتب في الفقه الحنبلي تتفاوت من حيث الإيجاز والإطناب، فمنها المختصر، وهو كتاب «العمدة»، وهو متن مبارك ذكر فيه من المسائل ما ترجّح عنده في المذهب، و «المقنع» وهو كتاب موجز، بيد أنه جامع لأكثر الأحكام دون تدليل أو تعليل، و«الكافي» وقد قال ابن قدامة في مقدّمته: توسّطت فيه بين الإطالة والاختصار، وأومأت إلى أدلّة مسائله مع الاقتصار وعزيت أحاديثه إلى كتب أئمة الأمصار، ليكون الكتاب كافياً في فنه عمّا سواه، مقنعاً لقارئه بما حواه، وافياً بالغرض من غير تطويل، جامعاً بين بيان الحكم والدليل[1].

(٦) ـ ولأهمية كتب ابن قدامة أقبل الناس عليها حفظاً وتدريساً وشرحاً، فالكافي يقبل عليه الطلاب والدارسون لسهولة عبارته وجمعه للمسائل، وبيان الحكم مع الدليل، والمقنع تضافرت جهود العلماء المتأخرين عليه بالشرح والتدريس حتى أصبح أصلاً لمتون المتأخرين من الحنابلة.

ومن الذين شرحُوا المقنع عبد الرحمن بن الإمام أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٨٢ هـ) في كتابه «الشافي» وعلاء الدين علي بن سليمان السعديّ المرداويّ (ت: ٨٨٥ هـ) في كتابه «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف».

ولعلاء الدين هذا أيضاً كتاب: «التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع» وهو تلخيص لكتاب الإنصاف، ويعدّ أول الكتب المعتمدة في المذهب لدى المتأخرين.

(٧) ـ المحرّر لمجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن علي بن تيمية (ت: ٦٥٢ هـ) وهو كتاب جاء حاوياً لأكثر أصول المسائل، وخالياً من العلل والدلائل، وقد اجتهد مؤلفه في إيجاز لفظه؛ ليتيسّر على الطلاب حفظه.

---

(١) أنظر مقدمة الكافي ج١ ص١ تحقيق زهير الشاويش ط المكتب الإسلامي.

وعلى هذا الكتاب بعض الشروح والحواشي، فمن شروحه «تحرير المقرر في شرح المحرّر» لعبد المؤمن بن عبد الحق بن عبدالله الملقب بصفي الدين (ت: ٧٣٩ هـ) ولابن مفلح الحنبلي (ت: ٧٦٣ هـ) وهو شمس الدين محمد حاشية على المحرّر عنوانها «النكث والفوائد السنية على مشكل المحرّر لابن تيمية».

(٨) ـ وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد خصّ في موسوعته الكبرى «الفتاوى» الفقه بخمسة عشر جزءاً[1]، جمعت آراء هذا الإمام الفقهيّة، وهذه الآراء وإن غلب عليها الاجتهاد، والروح الاستقلالية في الاستنباط لا تخرج عن المنهج العامّ للمذهب الحنبلي، فهي من ثم من مصادره وأصوله المعتبرة.

وكذلك تعدّ مؤلفات ابن القيم وهو تلميذ ابن تيمية، وترسّم خطاه في الاجتهاد، ومنها زاد المعاد، والطرق الحكمية، وإعلام الموقعين.

(٩) ـ الفروع لابن مفلح، وهو متن وسط، جرّده مؤلفه عن الأدلّة مع تقديم الراجح في المذهب والإشارة أحياناً إلى مواطن الاختلاف بين المذهب الحنبلي، والمذاهب الثلاثة: الحنفي والمالكي والشافعي.

ولعلاء الدين علي بن سليمان المرداويّ (ت: ٨٨٥ هـ) كتاب «تصحيح الفروع» وهو استدراك على كتاب الفروع في المسائل التي اعتبرها ابن مفلح هي المذهب، وكذلك المسائل التي أطلق فيها الخلاف، والمذهب فيها مشهور.

(١٠) ـ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لموسى بن أحمد بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي (ت: ٩٦٨ هـ).

ويعدّ الإقناع الكتاب الثاني المعتمد في المذهب عند متأخري الحنابلة، وهو كتاب مختصر أشبه ما يكون بالمتن، ولذا خلا من الدليل والتعليل مع الإكتفاء بقول واحد، وهو الراجح في المذهب.

وقد شرح هذا المختصر منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت: ١٠٥١ هـ) في كتابه «كشاف القناع على متن الإقناع».

(١١) ـ وأما تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المشهور بابن النجار (ت: ٩٧٢ هـ) فقد جمع في كتابه: «منتهى الإرادات» بين

---

(١) تبلغ أجزاء الفتاوى لابن تيمية في أحدث طبعاتها ٣٧ جزءاً، وجاءت الأجزاء من ٢١ إلى ٣٥ في الفقه.

«المقنع» لابن قدامة، و«التنقيح» للمرداوي مع ضمّ بعض الشوارد والفوائد، ولم يحذف من المقنع والتنقيح إلا المستغنى عنه أو المرجوح.

ومنتهى الإرادات هو ثالث الكتب المعتمدة في المذهب عند المتأخرين، وللبهوتي صاحب كشاف القناع شرح على منتهى الإرادات.

خامساً: المذهب الإباضي. . لم يطبع من فقه المذهب الإباضي إلا عدد قليل من المؤلفات، وما زال الكثير ممّا ألف في هذا المذهب مخطوطاً.

وأهمّ ما يعوّل عليه في دراسة المذهب الإباضي ما يلي:

(١) ـ الوضع لأبي زكريا يحيى الجناوني.

(٢) ـ الإيضاح لعامر بن علي بن عامر الشماخي من علماء القرن السابع الهجري، وهو في فقه العبادات، فقد مات المؤلف قبل أن يتمّه، وقد طبع هذا الكتاب أولاً في مصر في أربعة أجزاء، ثم طبع في بيروت سنة ١٩٧٠، قامت بنشره دار الدعوة في نالوت بليبيا[١].

(٣) ـ متن النيل لضياء الدين عبد العزيز الثميني (ت: ١٢٢٣ هـ) وهو متن جليل في المذهب، ولهذا المتن شرح مطوّل وضعه محمد بن يوسف إطفيش (ت: ١٣٣٢ هـ) وهو موسوعة في فقه المذهب، ومن أمهات كتب الفقه الإسلامي بعامّة، وقد طبع طبعتين: حجرية في القاهرة ثم طبع في مكتبة الإرشاد بجدة ودار الفتح في بيروت عام ١٣٩٣ هـ في سبعة عشر مجلداً[٢].

ومن المؤلفات الأصولية في المذهب الإباضي كتاب: «العقود الفضية في أصول الإباضية» لسالم بن حمد الحارثي.

سادساً: المذهب الإمامي. . للإمامية مؤلفات فقهيّة كثيرة منها:

(١) ـ الكافي: لمحمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت: ٣٢٩ هـ) وهو كتاب موسوعي جامع في الفقه بمعناه العام، فقد تحدث في القسم الأول منه عن مسائل التوحيد والإيمان والأخلاق، وتناول بعد ذلك مسائل الفقه التي سمّاها الفروع، وهو يستشهد بالأحاديث التي تروى عن رسول الله ﷺ عن طريق أئمة الشيعة، وآل البيت، وبالآثار عن الأئمة المعصومين.

---

(١) أنظر المكتبة العربية للدكتور عبدالرحمن عطبة ص٣٨٢ ـ ط أولى، ونالوت مدينة جبلية تقع في الجنوب الغربي لليبيا، وسكانها وسكان القرى المجاورة لها إباضيون.

(٢) راجع الحاشية المصدر السابع ص٣٩٢.

(٢) ـ كتاب من لا يحضره الفقيه: لأبي جعفر محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي (ت: ٣٨١ هـ).

(٣) ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: لأبي جعفر محمد بن الحسين بن علي الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ).

(٤) ـ تهذيب الأحكام للطوسي صاحب الإستبصار.

وفي المذهب الإمامي مختصرات أو متون مثل شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، والمختصر النافع في فقه الإمامية، وكلاهما لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين بن أبي زكريا المشهور بالمحقق الحليّ (ت: ٦٧٦ هـ).

ومن المتون «اللمعة الدمشقية» لمحمد بن جمال الدين العاملي، وقد شرحها زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (ت: ٩٦٦ هـ) في كتابه «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية».

وهناك مؤلفات كثيرة معاصرة في هذا الفقه وأصوله، بعضها لفقهاء إماميين، وبعضها لغيرهم.

سابعاً: المذهب الزيدي: يعدّ كتاب المجموع المنسوب للإمام زيد أقدم مؤلف فقهي إن صحّت نسبته إلى مؤلفه، وهذا الكتاب هو المصدر الأول للفقه الزيدي، وقد شرحه بعض فقهاء المذهب، ومن أهمّ شروحه كتاب الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للحسين بن أحمد بن الحسين بن أحمد السياغي اليمني (ت: ١٢٢١ هـ).

ولأحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني اليماني (ت: ٨٤٠ هـ) كتاب «الأزهار في فقه الأئمة الأطهار»، وهو خلاصة لما اعتمده أئمة المذهب وأتباعهم في أحكام الفروع.

ولهذا المؤلف أيضاً كتاب: «الأنوار في أدلّة الأزهار»، وهو خاصّ بأدلّة الأحكام التي تعرض لها في كتابه الأزهار.

ثامناً: الفقه المقارن: أشرنا في الفصل الخامس من الباب الثاني إلى أن ما كتب في فقه الخلاف أو الفقه المقارن، منه ما قارن بين مذهبين أو ثلاثة أو أربعة أو بين أكثر المذاهب أو كلّها، وأوردنا بعض مؤلفات هذا الفقه، ونضيف إلى ما ذكرنا ما يلي:

(١) ـ المحلّى: لعلي بن أحمد بن حزم، وقد سبقت الإشارة إلى هذا الكتاب في التعريف بالمذهب الظاهري في الفصل الخاص بالمذاهب الفقهية.

يعدّ كتاب المحلّى المصدر الأول للفقه الظاهري، كما يعدّ من أمهات كتب الفقه المقارن، لأن ابن حزم كان يذكر آراء الفقهاء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة، ويناقشها، ويردّ ما لا يراه صحيحاً منها، وذلك في أسلوب يتّسم غالباً بالعنف والحدّة في الدفاع عمّا يختاره من الأقوال والآراء، ومن ثم كانت للمحلّى أهمّيته ومكانته في الفقه الإسلامي، فهو موسوعة في المذهب الظاهري وفي الفقه المقارن.

(٢) ـ الخلاف في الأحكام للطوسي مؤلف الاستبصار والتهذيب في الفقه الإمامي، وهو من مؤلفات الشيعة في الفقه المقارن، وقد ناظر فيه المخالفين جميعاً، وذكر مذهب كلّ من خالف على التعيين، وبيان الصحيح منه.

(٣) ـ الإفصاح عن معاني الصحاح، لأبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الدوري (ت: ٥٦٠ هـ) وهو فيما اتفق عليه واختلف فيه من المسائل الفقهيّة بين الأئمة الأربعة.

(٤) ـ المجموع شرح المهذّب: المجموع موسوعة في الفقه المقارن، وقد طبع في عشرين جزءاً، وتوفي الإمام النووي قبل أن يتمّه، والذي كتبه من هذا الشرح بلغ في المطبوع تسعة أجزاء، ثم جاء تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي (ت: ٧٥٦ هـ) فشرح قدراً من المذهب بعد النووي بلغ في المطبوع ثلاثة أجزاء، وكتب الأجزاء الثمانية بعد ذلك فقيه معاصر هو الشيخ نجيب المطيعي، وقد حاول كلّ من السبكي والمطيعي التقيد بمنهج النووي في عرض الآراء.

وجاء في مقدمة هذا الكتاب: «أذكر.. إن شاء الله تعالى مذاهب السلف من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من فقهاء الأمصار رضي الله عنهم أجمعين بأدلّتها من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس وأجيب عنها مع الإنصاف إن شاء الله تعالى».

فالمجموع وإن كان شرحاً لمختصر في الفقه الشافعي كتاب جامع في فقه الخلاف منذ عصر الصحابة.

(٥) ـ الذخيرة: لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي (ت: ٦٨٤ هـ).

والذخيرة موسوعة في الفقه المقارن بين المذاهب الأربعة، وإن كانت من

أمّهات الفقه المالكي، وقد عبّر القرافي عن منهجه في كتابه بقوله: وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة، ومآخذهم في كثير من المسائل تكميلاً للفائدة، ومزيداً في الإطلاع، فإن الحقّ ليس محصوراً في جهة، فيعلم الفقيه أيَّ المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسبب الأقوى[1].

(٦) ـ رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: لأبي عبدالله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني الشافعي من علماء القرن الثامن، وهو كتاب مختصر في فقه الخلاف بين المذاهب الأربعة.

(٧) ـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى بن المرتضى (ت: ٨٤٠ هـ) وهذا الكتاب وإن كان مؤلفه زيدي المذهب جاء حاوياً لآراء فقهاء المذاهب ما عاش منها وما اندثر، وقد وضع لكلّ إمام رمزاً خاصّاً به، ولهذا يعدّ من أمهات الفقه الزيدي، وأمهات الفقه المقارن.

(٨) ـ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٠ هـ) وهذا الكتاب شرح لمختصر الأزهار في فقه الأئمة الأطهار الذي سبق التعريف به في الحديث عن كتب الفقه الزيدي.

والشوكاني فقيه محدّث أصولي مجتهد، وكتابه هذا دراسة علميّة جاءت حكماً بين المختلفين من علماء الدين.

(٩) ـ الفقه على المذاهب الأربعة: كتاب حديث أصدرته وزارة الأوقاف المصرية باشراف الشيخ عبد الرحمن الجزيري (ت: ١٣٦٠ هـ) وقد جمع الكتاب أقوال المذاهب الأربعة المشهورة، وعرضها بأمانة، ويذكر الرأي المتفق عليه في أعلى الصفحة على حين يوضع تحت خطّ ما بين الفقهاء من اختلاف، ويترك للقارىء الموازنة والاختيار، وصدر من هذا الكتاب خمسة أجزاء، وكان كتاب الحدود آخر الجزء الخامس.

(١٠) ـ الفقه الإسلامي وأدلّته للدكتور وهبة الزحيلي (معاصر، استاذ بجامعة دمشق) وهو موسوعة فقهيّة عصرية من حيث التبويب والتقسيم ودراسة النظريات وآراء الفقهاء، وبهذا يَسّر للدارسين الوقوف على آراء المذاهب محرّرة موثّقة بأدلّتها

(١) أخرجت كلية الشريعة بجامعة الأزهر منذ نحو ثلاثين عاماً الجزء الأول من هذه الموسوعة ثم توقفت عن إخراج بقية الأجزاء حتى الآن.

ومصادرها فكان بحقّ مصدراً مهماً من مصادر الفقه المقارن، وفق منهج حديث غير مألوف في الدراسات الفقهيّة القديمة، وقد صدرت هذه الموسوعة في عشرة مجلدات، وتبلغ صفحاتها نحو ستة آلاف وخمسمائة صفحة.

تاسعاً: الفتاوى: عرف عصر التقليد ظهور مؤلفات فقهيّة تحمل اسم الفتاوى وبعض هذه المؤلفات اشترك في كتابتها أكثر من عالم، وتمثّل هذه المؤلفات الناحية التطبيقية العلميّة من الفقه، وتجلّت فيها أحكام اجتهادية تعدّدت، وكانت وليدة الحاجة والظروف، وربطت بين الفقه وأصوله، وعقدت الصلة بين الحكم وتطبيقه، وأعطت للدين عمومه وسعته، وللتشريع شموله، وصلاحيته في سياسة الناس، وعلاج ما قد يواجهون من أزمات ومشكلات.

وأسلوب كتب الفتاوى يجري غالباً على طريقة ذكر السؤال وإردافه بالجواب مع النصوص المذهبية التي يستند الجواب إليها، وقد يقتصر فيها على سرد أحكام الوقائع دون الأسئلة[1].

ومن كتب الفتاوى أو أهمّها ما يلي:

(١) ـ فتاوى ابن رشد، وهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي (ت: ٥٢٠ هـ) ويعرف بابن رشد الجدّ تمييزاً له عن ابن رشد الحفيد، الفيلسوف الفقيه المتكلم صاحب بداية المجتهد، وتهافت التهافت، وفصل المقال.

وقد صدرت فتاوى ابن رشد الجدّ حديثاً محقّقة[2] في ثلاثة أجزاء، وقد التزم فيها بمذهب مالك مع الانتصار له، وهي في الغالب إجابات عن أسئلة في أحداث تتّصل بحياة الناس.

(٢) ـ الفتاوى الكبرى لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي صاحب تحفة المحتاج وتقع في أربعة أجزاء.

(٣) ـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب لأحمد بن يحيى الونشريسي (ت: ٩١٤ هـ).

وقد صدر هذا الكتاب محقّقاً في ثلاثة عشر جزءاً، فهو موسوعة في الفتاوى في المذهب المالكي، وعلّل الونشريسي سبب تسمية كتابه بقوله في

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٩٠.

(٢) حقق الكتاب وعلق عليه الدكتور المختار بن الطاهر التليلي ونشرته دار الغرب الإسلامي.

مقدمته: وبعد فهذا كتاب سميته بالمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب، جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم محله وطريقه؛ رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتّبته على الأبواب الفقهيّة، ليسهل الأمر فيه على الناظر وصرّحت بأسماء المفتين إلا في اليسير النادر، ورجوت من الله سبحانه أن يجعله سبباً من أسباب السعادة، وسنناً موصلاً إلى الحسنى والزيادة، وهو المسؤول عزّ وجلّ في أجزل الثواب، وإصابة صوب الصواب.

(٤) ـ الفتاوى الهندية: وتعرف أيضاً باسم «الفتاوى العالمكيرية وهي منسوبة إلى الملك محمد أورنك زيب» ويلقب باسم «عالمكير» أي فاتح العالم، وقد بسط سلطانه على الهند من سنة ١٠٦٩ إلى ١١١٩ هـ ـ ١٦٥٨ ـ ١٧٠٧ م، وكان ملكاً زاهداً يعيش من ثمن المصاحف التي كان يكتبها بخطّ يده.

وقد جمع هذا الملك لتأليف هذا الكتاب فقهاء الحنفية في عصره برئاسة الشيخ نظام الدين، وأجرى عليهم النفقات، ووضع تحت تصرّفهم مكتبة عظيمة، فانتخبوا من جميع كتب المذهب الحنفي أصحّ ما فيها من الأحكام، وصاغوها في هذا المؤلف الجليل مع عزو كلّ حكم إلى مصدره، فاحتوى على ما لا يوجد في سواه[1].

طبعت هذه الفتاوى لأول مرة سنة ١٢٨٢ هـ، في مصر في ستة مجلدات ضخمة. وهناك سوى ما ذكرنا فتاوي لبعض الفقهاء كفتاوى النووي والشاطبي وابن الصلاح والرملي، بالإضافة إلى الفتاوى التتارخانية، والبزازية والحامدية.

عاشراً: كتب في موضوعات فقهيّة خاصّة. . إذا كانت كتب الفروع على اختلافها قد اشتملت على كلّ أبواب الفقه، فإن هناك بعض المؤلفات التي تناولت موضوعاً واحداً، وبعض الموضوعات حظيت بأكثر من كتاب، وبعضها الآخر لم يكتب فيه إلا مؤلف واحد، فموضوع المال أو الاقتصاد في الإسلام كتب فيه الإمام أبو يوسف «الخراج» كما كتب فيه يحيى بن آدم بن سليمان القرشي (ت: ٢٠٣ هـ) كتابه الذي يحمل اسم كتاب أبي يوسف.

وألّف في هذا أيضاً أبو عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤ هـ) كتاب الأموال،

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج١ ص١٩٠. (٢) أنظر المصدر السابق.

والحافظ ابن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥ هـ) كتاب الإستخراج لأحكام الخراج[١].

وفي مجال العلاقات الدولية الإسلامية كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني كتابه «السير الكبير» وقد شرحه الإمام السرخسي مؤلف المبسوط، وهذا الكتاب لم يسبق به الشيباني كما لم يأت بعده فقيه كتب في الموضوع على نحو ما كتب هذا الإمام، ولهذا كان أهلاً لأن يكون رائد التفكير القانوني الدولي في العالم كلّه.

وتناول الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه أحكام أهل الذمة بعض جوانب تلك العلاقات الدولية، إذ عرض فيه لما لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي من حقوق وما عليهم من واجبات في عمق ودقة وشمول.

ولمنزلة القضاء والإفتاء في الإسلام كتب فيهما العلماء كتباً خاصّة، من أهمّها «أدب القاضي» لأبي بكر أحمد بن عمرو الخصاف (ت: ٢٦١ هـ) وقد شرحه عدد من العلماء، ويعدّ شرح حسام الدين أبي المعالي عمر بن عبد العزيز بن مازة (ت: ٥٣٦ هـ) أشهر هذه الشروح، وأكثرها تداولاً.

ولأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت: ٤٥٠ هـ) كتاب يحمل نفس عنوان كتاب الخصاف، ويمتاز عن هذا الكتاب ببيان اختلاف الفقهاء فيما يعرض له من قضايا، وبعنايته أحياناً في إيراد النصوص الشعرية في غضون ما يبحث فيه.

وكتب أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله المعروف بابن أبي الدم الحموي (ت: ٦٤٢ هـ) كتاباً في أدب القضاء يحمل اسم «الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات» ويتناول كتاب الدرر أحكام القضاء على اختلافها في المذهب الشافعي، كما يتناولها كذلك في هذا المذهب كتاب الماوردي الذي يعدّ قطعة من كتاب الحاوي الكبير في الفقه الشافعي.

أما شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤ هـ) فقد وضع كتاباً بعنوان «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» وهو إجابات عن أسئلة وجّهت إليه حول الفتيا والقضاء والإمامة.

ولابن فرحون المالكي المدني وهو برهان الدين إبراهيم بن علي بن أبي

---

(١) أنظر ابن رجب وآثاره الفقهية للدكتورة أمينة الجابر ص٢٩٣ ـ ط دار قطري بن الفجاءة ـ قطر.

القاسم بن محمد المتوفى سنة ٧٩٩ هـ «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» وهو كتاب يشرح فيه أصول علم القضاء وقواعده، وقد جرّده عن كثير من أبواب الفقه إلا ما لا ينبغي تركه لتعلقه بأبواب هذا الكتاب.

وجاء كتاب «جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود» لشمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي الأسيوطي (ت: ٨١٠ هـ) جامعاً للمشكلات التي تواجه الناس في تعاملهم المالي، وفي حياتهم الأسرية، وذلك على المذاهب الأربعة، ليعرف الناس أحكام هذه المشكلات، وليساعد القضاة والمفتين على الفصل والحكم فيما يعرض عليهم أو يوجّه إليهم من قضايا ومسائل.

ولعلاقة القضاء بالسياسة الشرعيّة اشتملت الكتب التي خصّها الفقهاء بموضوع السياسة على كثير من أحكام القضاء، كما في كتاب الإمام ابن تيمية «السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعية»، وأيضاً في كتاب الإمام ابن القيم «الطرق الحكمية» في السياسة الشرعيّة.

ومن أهمّ المؤلفات في موضوع السياسة الشرعيّة كتاب أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وكذلك كتاب أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت: ٤٥٨ هـ) «الأحكام السلطانية».

ولا تخرج كتب السياسة هذه عن بيان ما للحكام وما عليهم، إحقاقاً للحقّ، وتمكيناً للعدل، ولكنها لا تعرض لسياسة الدولة مع غيرها من الدول.

وأفرد العلماء موضوع الحسبة بدراسات خاصّة تناولت صفات المحتسب ومجال وظيفته، وكيف يقوم بها على أحسن وجه، ومن هذه الدراسات «نهاية الرتبة في طلب الحسبة» لعبد الرحمن بن نصر بن عبدالله الشيزري (ت: في أواخر القرن السادس) «والحسبة في الإسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية»، «ومعالم القربة في أحكام الحسبة» لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة(ت: ٧٢٩ هـ).

وبعد، فهذه إشارات عامة عن بعض كتب الفروع الفقهيّة المذهبية والمقارنة، وما جاء منها جامعاً لأبواب الفقه كلّها، وما أفرد لموضوع واحد أو أكثر، من موضوعات الفقه، ولعلّ في هذه الإشارات المفتاح لمن يرغب في معرفة المزيد من تلك الكتب، وذلك بالرجوع إلى المصادر الخاصّة، وفهارس المكتبات العامة.

ثالثاً: القواعد الفقهيّة: تناولنا في الفصل الثاني من الباب الثالث معنى القاعدة لغة وإصطلاحاً، والفرق بين القاعدة الفقهيّة والقاعدة الأصولية ومراحل تكوين القواعد الفقهيّة وبيان قيمتها العلميّة مع التعريف العام ببعض هذه القواعد.

إن القواعد الفقهيّة مأخوذة من استقراء الفروع وتتبّع عللها، وذلك أن المخرِّجين من المجتهدين في المذهب جاءوا إلى الفروع الفقهيّة، وعقدوا بين الأشباه والنظائر، واستنبطوا منها علة ضابطة جامعة بين الفروع المختلفة، وجعلوها قاعدة حاكمة يمكن تطبيقها على كلّ ما تتحقق فيه من فروع.

فالقواعد الفقهيّة مستنبطة من الفروع، وهذه ثمرة علم الأصول، ومن ثم تكون القواعد فرعاً عن هذا العلم، وقدْ عدها الإمام القرافي كما سبق قسماً منه.

وأفرد العلماء هذه القواعد بالكتابة، فظهر في كلّ مذهب عدد من المؤلفات فيها، وقد تفاوتت من حيث عدد القواعد وأنواعها، وإن كان بينها قاسم مشترك منها.

ويلاحظ أن هذه المؤلفات خلطت أحياناً بين الضابط الفقهي، والقاعدة بمفهومها الإصطلاحي، وأن بعضها لم يكن خالصاً للقواعد الفقهيّة.

ونورد فيما يلي بعض المؤلفات في القواعد في المذاهب الأربعة:

المذهب الحنفي: أول مؤلف في هذا المذهب عرض للقواعد هو أصول أبي الحسن عبيدالله بن الحسين الكرخي (ت: ٣٤٠ هـ) فقد دوّن فيه القواعد الفقهيّة التي عليها مدار كتب الأحناف.

وقد أسلفنا أن كتاب تأسيس النظر للدبوسي أصَّل لأسباب الاختلافات الفقهيّة في الفروع، وترجع هذه الاختلافات إلى كثير من القواعد، ولهذا يعدّ تأسيس النظر من مصادر القواعد الفقهيّة.

(٢) ـ الأشباه والنظائر لزين العابدين إبراهيم بن نجيم صاحب البحر الرائق: وهذا الكتاب اشتمل على سبعة فنون كان الفنّ الأول منها في القواعد، وقد جمع فيه خمساً وعشرين قاعدة، وصنّفها إلى نوعين: قواعد أساسية كالأركان في المذاهب الفقهيّة، وأخرى في موضوعات مختلفة أقلّ اتساعاً وشمولاً، ويتفرّع عنها بعض قواعد فرعية وأحكام كثيرة[(١)].

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج٢ ص٩٥٦.

(٣) ـ مجامع الحقائق لمحمد أبي سعيد الخادمي (ت: ١١٧٦ هـ) وهو متن في أصول الفقه، ولكن الخادمي ختمه بخاتمة جمع فيها مجموعة كبيرة من القواعد الفقهيّة الكلّية عرضها بنصوصها دون شرح لها، ورتّبها على حروف المعجم، فبلغت أربعاً وخمسين ومائة قاعدة. ولمجمع الحقائق أكثر من شرح.

وأما مجلة الأحكام العدلية التي اشتملت مقدمتها على مجموعة كبيرة من القواعد فقد أسلفنا الحديث عنها بشيء من التفصيل في الفصل السادس من الباب الثاني.

(٤) ـ الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهيّة لمفتي دمشق في عهد السلطان عبد الحميد الشيخ محمود حمزة (ت: ١٣٠٥ هـ).

وقد استقصى الشيخ حمزة القواعد والضوابط والأصول في معظم الأبواب الفقهيّة، ورتّبها على أبواب الفقه، وأوضحها ببعض الأمثلة، وكان ينثر بين القواعد أحكاماً أساسية يسميها فوائد[١].

المذهب المالكي: أهمّ ما ألّف في هذا المذهب من كتب القواعد ما يلي:

(١) ـ الفروق لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي (ت: ٦٨٢ هـ) وهو كتاب جامع للقواعد والفروع، فقد أورد فيه خمسمائة وثماني وأربعين قاعدة، وذكر تحت كلّ قاعدة ما يناسبها من الفروع. ولكن القاعدة في كتاب الفروق ليست بمعناها الإصطلاحي، وإنّما يراد بها معنى الأحكام الأساسية في الموضوعات الفقهيّة الكبرى، فهو يعرض هذه الأحكام في كلّ موضوعين متشابهين، ويجلو الفروق فيها.. ومع هذا اشتمل كتاب الفروق في فصوله على قواعد فقهيّة وردت مفرقة في مناسبات تعليل الأحكام ونصب الضوابط[٢].

(٢) ـ كتاب القواعد لأبي عبدالله محمد بن محمد بن أحمد التلمساني الشهير بالمقرّى (ت: ٧٥٩ هـ) وقد اشتمل على ألف ومائتي قاعدة، والقاعدة لدى التلمساني تشمل كلّ أصل كلّي فهي أعمّ من القاعدة بمعناها الإصطلاحي، وهذا مناط كثرة القواعد في هذا الكتاب.

---

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج٢ ص٩٥٦.
(٢) المصدر السابق ص٩٦٠.

(٣) ـ إيضاح السالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي صاحب المعيار المعرب، وقد جمع فيه مائة وثماني عشرة قاعدة وشرحها شرحاً موجزاً.

المذهب الشافعي: من مؤلفات القواعد في هذا المذهب:

(١) ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ)، والقواعد في هذا الكتاب تختلف عن معنى القاعدة الإصطلاحي فهي تتضمّن تقسيمات وضوابط أساسية في موضوعات فقهيّة بيد أنها لا تخلو من الإشارة إلى بعض القواعد.

(٢) ـ الأشباه والنظائر في الفروع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١ هـ) وقد أثنى على هذا الكتاب ابن نجيم، وتأثر به في تأليف كتابه الذي سبقت الإشارة إليه.

(٣) ـ القواعد في الفروع لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) جمع فيه القواعد الفقهيّة مرتبة على حروف المعجم، وفرّع عليها من الفروع ما يتّصل بها.

(٤) ـ الأشباه والنظائر لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١ هـ) وهو أكثر كتب الشافعية تداولاً، ورتّبه السيوطي على سبعة كتب، وخصّ كلّ كتاب بدراسة موضوع عن القواعد، وصدر كلّ قاعدة بأصلها من الحديث والأثر.

المذهب الحنبلي: أهمّ كتب القواعد في هذا المذهب ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه القواعد النورانية، وهو مرتّب وفقاً للموضوعات الفقهيّة، وكان في كلّ باب أو موضوع يورد القواعد والضوابط التي تحكمه مع الإشارة إلى اختلاف الآراء بين الفقهاء، وما يترتّب على ذلك من فروع فقهيّة.

(٢) ـ القواعد لابن رجب الحنبلي، وقد بنى مباحثه على مائة وستين قاعدة وختمه بإحدى وعشرين فائدة، وكان يضع تحت عنوان كلّ قاعدة موضوعاً فقهياً ثم يتناوله بإيضاح مسهب، وتفصيل معجب[1]، ومن ثم لم تكن القواعد لدى ابن رجب بمعناها الإصطلاحي، وهو يكاد يلتقي مع كتاب ابن تيمية في كثير من السمات. ولكن هذا لا يقلل من قيمته، فهو يضمّ ثروة فقهيّة

(١) أنظر المدخل الفقهي العام ج٢ ص٦١.

عظيمة، وقد أشار ابن رجب إلى أنه أراد بكتابه أن يضبط للفقيه أصول المذهب، وأن يطلعه من مآخذ الفقه على ما كان عنه قد تغيَّب، وينظم له منثور المسائل في سلك واحد، ويقيد له الشوارد، ويقرّب عليه كلّ متباعد[1].

تلك بعض مؤلفات التراث الفقهي بأنواعه الثلاثة أردنا بها إلقاء الضوء على هذا التراث دون استقراء لهذه المؤلفات، فهذا ما لا سبيل إليه كما أشرنا في مستهل هذا الفصل.

ويشهد ما تحدثنا على قلته أن تراثنا الفقهي جهد علمي رائع، وفكر تشريعي شامل وأن فقهاءنا كانوا مثلاً أعلى في البحث والتأليف، وأخلصوا لدينهم وأمّتهم كلّ الإخلاص، وأن هذا التراث جمع بين الموسوعات التي بلغ بعضها ثلاثين جزءاً، وبين المتون والمختصرات، وكذلك بين الدراسات التي تناولت كلّ أبواب الفقه ومسائله في تفصيل وإطناب، وبين المؤلفات التي عرضت لموضوع واحد أو أكثر.

ويدلّ ذلك التراث أيضاً على التواصل العلمي بين الفقهاء وإن تعدّدت مذاهبهم واختلفت آراؤهم، وإن كلّ جيل من العلماء كان يحاول أن يقدم جديداً أيّاً كان لونه، وأن ما خلفه السلف كان يلقى من الخلف في كلّ عصر أبلغ العناية وأشدّ الاهتمام، ومن ثم وصل إلينا هذا التراث على الرغم من الأحداث التي عصفت بالعالم الإسلامي عبر التاريخ.

وأخيراً فهذا ما وفّق الله في كتابته حول الشريعة والفقه الإسلامي، ولعلّه يحقّق الغاية منه وهو أن يكون تمهيداً يعرّف بهذا الفقه ويعين على دراسته، وكما ذكرنا في المقدمة لا يسلم أيّ عمل بشري من قصور ورحم الله من قال: إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

(١) أنظر ابن رجب الحنبلي للدكتورة أمينة الجابر ص٢٤٤.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

(١) ـ الإباضية بين الفرق الإسلامية للأستاذ علي يحيى معمر ـ مكتبة وهبة القاهرة.
(٢) ـ ابن رجب الحنبلي وآثاره الفقهيّة للدكتورة أمينة الجابر ـ دار قطري بن الفجاءة ـ الدوحة.
(٣) ـ أبو حنيفة للشيخ محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي ـ القاهرة.
(٤) ـ أبو حنيفة ومذهبه في الفقه للدكتور محمد يوسف موسى ـ معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة.
(٥) ـ الإتجاهات الفقهيّة عند المحدثين للدكتور عبد المجيد محمود ـ القاهرة.
(٦) ـ أثر العرف في التشريع الإسلامي للدكتور السيد صالح عوض ـ القاهرة.
(٧) ـ الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد الدسوقي ـ دار الثقافة ـ الدوحة.
(٨) ـ الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ـ القاهرة.
(٩) ـ ارشاد الفحول للإمام الشوكاني ـ بيروت.
(١٠) ـ إزالة الوعثاء عن أبي الشعثاء للشيخ سالم بن حمود السمائلي ـ عمان.
(١١) ـ الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ـ القاهرة.
(١٢) ـ الأشباه والنظائر لابن نجيم ـ القاهرة ـ
(١٣) ـ أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج للشيخ سالم بن حمود السمائلي ـ عمان.
(١٤) ـ أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله ـ دار المعارف ـ القاهرة.
(١٥) ـ أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.
(١٦) ـ أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ـ ط ـ ليبيا.
(١٧) ـ أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ـ بيروت.
(١٨) ـ أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكريا البري ـ القاهرة.
(١٩) ـ أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ـ دمشق.

(٢٠) ـ أصول القانون للدكتور عبد الرزاق السنهوري ـ القاهرة.
(٢١) ـ إعلام الموقعين لابن القيم ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.
(٢٢) ـ الأعلام بمناقب الإسلام للعامري ـ القاهرة.
(٢٣) الإمام الصادق للشيخ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.
(٢٤) ـ الإمام محمد بن الحسن الشيباني للدكتور محمد الدسوقي ـ دار الثقافة ـ الدوحة.
(٢٥) بين الشريعة الإسلامية والقانون الرّوماني للدكتور صوفي أبو طالب ـ القاهرة.
(٢٦) ـ الأم للشافعي ط ـ دار الشعب ـ القاهرة.
(٢٧) ـ بين الفقه الإسلامي والقانون الرّوماني للشيخ محمد أبو زهرة ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.
(٢٨) ـ تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ـ الترجمة العربية ـ دار المعارف ـ القاهرة.
(٢٩) ـ تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري ـ المكتبة التجارية ـ القاهرة.
(٣٠) ـ تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ـ القاهرة.
(٣١) ـ التشريع الإسلامي وأثره في التشريع الغربي للدكتور محمد يوسف موسى ـ القاهرة.
(٣٢) ـ تفسير الألوسي طـ بولاق ـ القاهرة.
(٣٣) ـ تفسير الطبري طـ بولاق، وطـ دار المعارف ـ القاهرة.
(٣٤) تفسير القرطبي طـ دار الكتب المصرية.
(٣٥) ـ تفسير المنار ـ المنار ـ القاهرة.
(٣٦) ـ تقنين الفقه الإسلامي للدكتور محمد زكي عبد البر ـ قطر.
(٣٧) ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق ـ القاهرة.
(٣٨) ـ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، لابن السيد البطليوسي ـ القاهرة.
(٣٩) ـ التنظير الفقهي للدكتور جمال عطية ـ القاهرة.
(٤٠) ـ تيسير التحرير شرح محمد أمين ـ القاهرة.
(٤١) ـ الجديد في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى أمبابي ـ القاهرة.
(٤٢) ـ جمال الدين الأفغاني للشيخ محمود أبو رية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة.

(٤٣) ـ حجّة الله البالغة للدهلوي تحقيق سيد سابق ـ القاهرة.
(٤٤) ـ رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ـ القاهرة.
(٤٥) ـ الرسالة للشافعي تحقيق الشيخ شاكر ـ القاهرة.
(٤٦) ـ رياض النفوس لأبي عبد الله المالكي ـ القاهرة.
(٤٧) ـ زاد المعاد لابن القيم ـ بيروت.
(٤٨) ـ زعماء الاصلاح في العصر الحديث للدكتور أحمد أمين ـ القاهرة.
(٤٩) ـ سنن أبي داود ـ القاهرة.
(٥٠) ـ سنن الترمذي ـ القاهرة.
(٥١) ـ السنن الكبرى للبيهقي طـ الهند.
(٥٢) السنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ـ محكتبة وهبة ـ القاهرة.
(٥٣) ـ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ـ القاهرة.
(٥٤) ـ الشافعي للشيخ أبو زهرة دار الفكر العربي ـ القاهرة.
(٥٥) ـ شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ـ بيروت.
(٥٦) ـ الشريعة الإسلامية، تاريخها ونظرية الملكية والعقود للشيخ بدران أبو العينين ـ الاسكندرية.
(٥٧) ـ الصحاح في اللغة لنديم مرعشلي ـ بيروت.
(٥٨) ـ صحيح البخاري ـ القاهرة.
(٥٩) ـ صحيح مسلم ـ القاهرة.
(٦٠) ـ طبقات الفقهاء للشيرازي ـ طـ بغداد.
(٦١) الطبقات الكبرى لابن سعد ـ طـ لندن.
(٦٢) ـ علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم ـ الكويت.
(٦٣) ـ علوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح دار العلم للملايين ـ بيروت.
(٦٤) ـ عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق لمحمد سعيد الباني ـ دمشق.
(٦٥) ـ فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين ـ القاهرة.
(٦٦) ـ الفروق للقرافي عالم الكتب ـ بيروت.
(٦٧) ـ الفقه الإسلامي، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه للدكتور محمد يوسف موسى ـ القاهرة.
(٦٨) ـ فقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى ـ القاهرة.

(٦٩) ـ الفقه الإسلامي وأدلّته للدكتور وهبة الزحيلي ـ دمشق.
(٧٠) ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار للدكتور محمد البهي ـ القاهرة.
(٧١) ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي ـ تونس.
(٧٢) ـ فلسفة التشريع الإسلامي للأستاذ صبحي المحمصاني ـ بيروت.
(٧٣) ـ القواعد الأساسية في التشريع الإسلامي للدكتور عبد الجليل القرنشاوي مخطوط.
(٧٤) ـ القواعد الفقهيّة للأستاذ علي أحمد الندوي.
(٧٥) ـ كشاف اصطلاحات الفنون تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع ـ القاهرة.
(٧٦) ـ اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سعيد البوطي ـ دمشق.
(٧٧) ـ المبسوط للسرخسي ـ ط ساسي ـ القاهرة.
(٧٨) ـ محمد المثل الكامل، لمحمد جاد المولى ـ القاهرة.
(٧٩) ـ محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف ـ القاهرة.
(٨٠) ـ محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهيّة للشيخ أبو زهرة ـ القاهرة.
(٨١) ـ مختصر تفسير ابن كثير دار القرآن ـ بيروت.
(٨٢) ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان ـ بغداد.
(٨٣) ـ المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ـ القاهرة.
(٨٤) ـ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي ـ بيروت.
(٨٥) ـ المدخل للفقه الإسلامي للأستاذ محمد سلام مدكور ـ القاهرة.
(٨٦) ـ المدخل للفقه الإسلامي للدكتور حسن الشاذلي ـ الكويت.
(٨٧) ـ المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور محمد معروف الدواليبي ـ دمشق.
(٨٨) ـ المذاهب الفقهيّة للدكتور محمد فوزي فيض الله ـ الكويت.
(٨٩) ـ المسند للإمام أحمد بن حنبل ـ القاهرة.
(٩٠) ـ مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي للدكتور السنهوري ـ القاهرة.
(٩١) ـ المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية ـ القاهرة.
(٩٢) ـ معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعه جي، والدكتور حامد صادق ـ بيروت.
(٩٣) ـ مقدمة ابن خلدون ـ دار الشعب ـ القاهرة.

(٩٤) ـ مناهج الإجتهاد في الإسلام للأستاذ محمد سلام مدكور ـ جامعة الكويت.
(٩٥) ـ الموافقات للشاطبي طـ السلفية ـ القاهرة.
(٩٦) نشأة الفقه الإجتهادي للشيخ محمد علي السايس ـ مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة.
(٩٧) ـ نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر ـ القاهرة.
(٩٨) ـ النظم الإسلامية للدكتور صبحي الصالح ـ بيروت.
(٩٩) ـ نيل الأوطار للشوكاني ـ بيروت.
(١٠٠) ـ هل للقانون الرّوماني تأثير على الفقه الإسلامي ـ لمجموعة من المستشرقين والباحثين المسلمين ـ بيروت.
(١٠١) ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ بيروت. ـ دوريات ـ
(١٠٢) ـ أضواء الشريعة ـ الرياض.
(١٠٣) ـ الثقافة ـ القاهرة.
(١٠٤) ـ مجلة الأزهر.
(١٠٥) ـ رسالة الإسلام ـ القاهرة.
(١٠٦) ـ الفكر الإسلامي ـ بيروت.
(١٠٧) ـ الوعي الإسلامي ـ الكويت.

فهرس الموضوعات

الباب الثالث

أصالة الفقه ومصادره وتراثه





دار الثقافة
للطباعة والنشر والتوزيع
قطر